مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة التراث الفلسفي العربي
مؤلفات ابن رشد: (٢)

الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة

أو

نقد علم الكلام ضدًا على الترسيم الأيديولوجي للعقيدة ودفاعًا عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والفعل

ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع

الدكتور محمد عابد الجابري

Bibliotheca Alexandrina
0618216

مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة التراث الفلسفي العربي
مؤلفات ابن رشد: (٢)

الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة

أو

نقد علم الكلام ضداً على الترسيم الأيديولوجي للعقيدة ودفاعاً عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والفعل

مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع

الدكتور محمد عابد الجابري

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد الأندلسي المالكي
الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، أو نقد علم الكلام ضداً على الترسيم الأيديولوجي للعقيدة ودفاعاً عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والفعل/مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري.
٢١٨ ص. ـ (سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد؛ ٢)
يشتمل على فهارس.
١. علم الكلام. ٢. الفلسفة العربية. أ. الجابري، محمد عابد. ب. العنوان. ج. السلسلة
181.9

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ ـ بيروت ـ لبنان
تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز
الطبعة الأولى
بيروت، آذار/مارس ١٩٩٨

المحتويات

مدخل عام في تاريخ علم الكلام

كتاب في نقد علم الكلام دفاعاً عن العلم وحرية الإرادة ١١

أولاً: في المشرق

١ ـ في البدء كان «الخلاف» ١٢
٢ ـ المعتزلة. . . «أرباب الكلام» ١٤
٣ ـ واصل بن عطاء: من «العدل» إلى «التوحيد» ١٦
٤ ـ تراكم. . تبويب وتصنيف ١٨
٥ ـ أبو الهذيل العلاف: المنظم للمذهب ٢٠
٦ ـ الجوهر الفرد. . أو الفيزياء الكلامية ٢٢
٧ ـ المذهب الأشعري: من التأسيس إلى الترسيم ٢٤
٨ ـ المذهب الأشعري: التكريس الايديولوجي ٢٧
٩ ـ طريقة المتقدمين. . . وطريقة المتأخرين ٣٠

ثانياً: في المغرب والأندلس

١ ـ في البدء كان «مسح الطاولة» ٣٢
٢ ـ ظاهرية ابن حزم. . والتجديد من «الداخل» ٣٥
٣ ـ العلم والمنطق أقرب إلى الدين من أقاويل المتكلمين ٣٦
٤ ـ مشروع إيديولوجي ينتظر التحقيق ٤١
٥ ـ ابن تومرت. . . تحقيق بعدي للحزمية ٤٢

٦ ـ المذهب الأشعري . . . لم يكن مذهب الدولة في الأندلس ٤٥

ملحق ٤٧

النص الأول : بيان «الاعتقاد القادري» ٤٧
النص الثاني : بيان البغدادي ٥٠
النص الثالث : فتوى ابن رشد الجد في عقيدة الأشاعرة ٥٨

مقدمة تحليلية

ابن رشد وتصحيح العقيدة ٦٣

أولاً: الكتاب: الإطار والأفق

١ ـ مرجعيات متعددة ٦٥
٢ ـ بين «الإرشاد» للجويني. . و«الكشف» لابن رشد ٦٦
٣ ـ القضية: قضية الدين والمجتمع ٦٨
٤ ـ البعد الاصلاحي للكتاب: الدفاع عن العلم وحرية الإرادة ٦٩

ثانياً: بنية الكتاب ومضمونه

١ ـ فرق محدثة وأقاويل مبتدعة ٧٢
٢ ـ العلماء والجمهور: الاختلاف في المعرفة، لا غير ٧٣
٣ ـ «الكلام» شيء. . . والمعرفة العلمية البرهانية شيء آخر ٧٤

ثالثاً: أهم القضايا المطروحة

١ ـ مسألة «حدوث» العالم: مقدمات فاسدة كلها ٧٦
أ ـ ما يصدق على الكم المتصل لا يصدق على المنفصل ٧٧
ب ـ لا يصح قياس الجسم السماوي على أجسام الأرض ٧٧
ج ـ ما يصدق على الحركة المستقيمة لا يصدق على الدائرية ٧٨
٢ ـ الطريق التي قصد الشرع حمل الناس عليها ٧٩
أ ـ دليل العناية ٨٠
ب ـ دليل الاختراع ٨٠

٣ ـ مسألة السببية. . . والنظام والترتيب في العالم ٨٢
٤ ـ القول بالأسباب الطبيعية لا يمس بالإرادة الإلهية ٨٣
٥ ـ من الدفاع عن العلم إلى الدفاع عن حرية الإرادة ٨٤

مقدمة المحقق ٨٩

النص ٩٥
كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة
وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة ٩٧

[مقدمة: الغرض من الكتاب] ٩٩

[الباب الأول: في الذات] ١٠١

[أولاً: القول في إثبات الصانع] ١٠١
[١ ـ آراء الفرق الكلامية: تحليل ونقد] ١٠١
[أ ـ الحشوية] ١٠١
[ب ـ الأشعرية عموماً] ١٠٣
[ج ـ طريقة الجويني] ١١١
[د ـ طريقة الصوفية] ١١٧
[هـ ـ طريقة المعتزلة] ١١٨
[٢ ـ طريق القرآن: دليل العناية ودليل الاختراع] ١١٨
[ثانياً: القول في الوحدانية] ١٢٣
[١ ـ أدلة القرآن على وحدانية الله] ١٢٣
[٢ ـ دليل الأشاعرة: لا هو مع السمع ولا هو مع العقل] ١٢٥

[الباب الثاني: في الصفات] ١٢٩

[١ ـ الصفات النفسية والصفات المعنوية] ١٢٩
[٢ ـ علاقة الذات بالصفات] ١٣٤

[٣ ـ في التنزيه: نفي المماثلة] ١٣٦
[٤ ـ في نفي الجسمية] ١٣٨
[٥ ـ الله نور] ١٤٢
[٦ ـ القول في الجهة] ١٤٥
[٧ ـ المتشابه] ١٤٨
[٨ ـ التأويل... مزق الشرع] ١٤٩
[٩ ـ الغزالي أَضَرَّ بالحكمة وبالشريعة معا] ١٥٠
[١٠ ـ لا تعارض بين الحكمة والشريعة] ١٥٢
[١١ ـ مسألة الرؤية] ١٥٣

[الباب الثالث: في الأفعال] ١٦١

[١ ـ مسألة حدوث العالم] ١٦١
[٢ ـ دليل العناية] ١٦٢
[٣ ـ إنكار الأسباب... جحود للصانع] ١٦٦
[٤ ـ لا موجب لإنكار الطبائع.. فهي مخلوقة لله] ١٦٩
[٥ ـ استعمال لفظ الحدوث والقدم بدعة في الشرع] ١٧١
[٦ ـ في بعث الرسل... والمعجزات] ١٧٣
[٧ ـ مسألة القضاء والقدر] ١٨٦
[٨ ـ إبطال الأسباب: إبطال للحكمة والعلم] ١٩٣
[٩ ـ مسألة الجور والعدل] ١٩٤
[١٠ ـ في المعاد وأحواله] ١٩٩
[خاتمة: قانون التأويل] ٢٠٥
فهارس ٢٠٩

مدخل عام

في تاريخ علم الكلام

كتاب في نقد علم الكلام

دفاعا عن العلم وحرية الإرادة

هذا كتاب في نقد "علم الكلام"، والمذهب الأشعري منه خاصة، ينتهي فيه صاحبه إلى الحكم على آراء المتكلمين بالبطلان وبكونها لا تصلح لا لـ "الجمهور" ولا لـ"العلماء". وتخصيص المذهب الأشعري بالنقد هنا ليس بوصفه مذهبا خصما لمذهب كلامي آخر يصدر عنه الناقد، بل لأنه كان يمثل قمة تطور علم الكلام جملة زمن هذا الأخير، أعني أبا الوليد بن رشد. صحيح أن المذهب الأشعري مذكور بالاسم في كل مسألة من المسائل موضوع النقاش بوصفه الطرف المقصود أساسا. ولكن صحيح أيضا أن هذا النقد يشمل المعتزلة، خصوم الأشاعرة، بنفس الدرجة، سواء فيما أخذ هؤلاء عنهم مثل نظرية الجوهر الفرد أو فيما فارقوهم فيه.

ومع أن ابن رشد يستثني المعتزلة عند عرضه الموجز لطرق الاستدلال لدى الفرق الكلامية المشهورة في زمانه، لكون كتبهم لم تصل إلى الأندلس كما يقول، فإنه يجمع طريقتهم إلى طريقة الأشاعرة ويعتبرها من جنسها (فقرة:٦٧)[١]، وبالتالي

(١) نحيل هنا إلى فقرات "الكشف عن مناهج الأدلة" من طبعتنا هذه: النص في آخر الكتاب.

فما يصدق على الأشاعرة يصدق على المعتزلة في هذا المجال، أعني أن طريقتهم في الاستدلال هي أصلا طريقة المعتزلة، وقد امتصتها الأشاعرة امتصاصا، ووظفوها في نصرة عقائدهم. والعقائد عندما تتحول إلى "مذهب"، أو عندما يتعامل الناس معها، سواء أتباعها أو خصومها، بوصفها كذلك، فإن ذلك يعني أنها أصبحت منغمسة بصورة أو أخرى في الصراع الاجتماعي مما يجعل تاريخ تطورها مرتبطا بـ "التاريخ" العام، والسياسي منه خاصة، وبالتالي يكون لها تاريخها الخاص. ومن هنا يمكن القول إن النقد الذي يمارس على علم الكلام من هذا الشخص أو ذاك، من هذه الجهة أو تلك، لا يمكن استيعاب أبعاده ومضامينه إلا باستحضار المراحل السابقة من تطور هذا "العلم" من جهة ، والظروف والملابسات والمرجعيات التي حددت فكر الناقد واتجاهه من جهة أخرى. إن تاريخ "الموضوع" وتاريخ "الذات" في الممارسة النقدية هما اللذان يعطيان لهذه الممارسة بعدها التاريخي، أعني البعد الذي يعطيها معنى، ليس في الماضي فحسب، بل أيضا في الحاضر. وبعبارة أخرى لا يمكن أن يكون ابن رشد حاضرا بيننا، ينوب عنا في التعبير عن بعض همومنا، إلا إذا نحن "حضرنا معه" أولا، وشاركناه همومه واهتماماته.

لنبدأ أولا بالتعرف على الخطوط الكبرى والمحطات الرئيسية لتطور علم الكلام، إلى زمن ابن رشد.

أولا: في المشرق

١- في البدء كان "الخلاف"

من الحقائق التي يعرضها علينا تاريخ الفكر البشري ، بما في ذلك تاريخ العلم، أن الناس يبدأون في ممارسة فن من القول أو نوع من المعرفة قبل أن يسموه ويقننوه، تماما مثلما تكلموا اللغة قبل وضع قواعد لها. إن إعطاء اسم لجملة من المعارف يأتي دائما في مرحلة لاحقة، أي عندما تصبح تلك المعارف في حاجة إلى تبويب وتنظيم، وقابلة للتقعيد والترسيم . و"علم الكلام " في الحضارة العربية الإسلامية شأنه هذا الشأن . لقد "تكلم" الناس وخاضوا في "الكلام" قبل أن يطلقوا على جملة المسائل، التي صارت موضوعا لنوع خاص من الخطاب، اسم "علم الكلام". وإذا كنا لا نعرف بالتدقيق متى ظهر اصطلاح "علم الكلام " فإن ما يورده

الشهرستاني في هذا الصدد يبرز طول المسافة الزمنية التي تفصل بين ابتداء "الكلام"، كممارسة نظرية ذات طابع لاهوتي سياسي، وبين ظهور مصطلح "علم الكلام ".

أما ابتداء ممارسة "الكلام " و "التكلم " ، في التاريخ العربي الإسلامي، فيربطه الشهرستاني، كما فعل أبو الحسن الأشعري من قبله، بـ "**ظهور الخلاف**". وهكذا، فبعد أن يسرد أهم الموضوعات التي وقع حولها "خلاف " في الرأي زمن النبي والخلفاء الراشدين - وقد كان خلافا "ظرفيا" لم يكن له ما بعده- انتهى إلى عهد علي بن أبي طالب الذي يقول عنه إنه "انقسمت الاختلافات بعده إلى قسمين: أحدهما الاختلاف في الإمامة ، والثاني الاختلاف في الأصول". أما الاختلاف في الإمامة ، وهو "أعظم خلاف بين الأمة"، فقد انحصر كما يقول في تيارين كبيرين: تيار يقول إن الإمامة تثبت بالاتفاق والاختيار (وهو رأي من سيعرفون بأهل السنة)، وتيار يقول بأنها تثبت بالنص والتعيين (وهو رأي من سيعرفون بالشيعة) . أما الاختلاف في "الأصول" فيحدد الشهرستاني تاريخ ابتدائه بـ "آخر أيام الصحابة" (أي ما يطابق عهد عبد الملك بن مروان، على وجه التقريب) ، ويربطه بظهور "بدعة معبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس الأسواري في القول بالقدر" : أي قدرة الإنسان على إتيان أفعاله، أو خلقها، خيرها وشرها، وإثبات مسئوليته عنها، وذلك بدل إضافة الخير والشر إلى القضاء والقدر. ثم بعد أن يوجز تطور هذا الخلاف مع واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد المؤسسين لـ "الاعتزال" كمذهب، كما سنرى لاحقا، يضيف قائلا: " ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين نشرت أيام المأمون ، فخلطت مناهجها بمناهج الكلام، وأفردتها فنا من فنون العلم، وسمتها باسم الكلام".[٢]

يضعنا هذا النص مباشرة في قلب موضوعنا: يضعنا أمام بداية "الكلام " وبداية "الفلسفة" انطلاقا من التأريخ لـ "الخلاف " في الإسلام . . . والحق أن ظهور المتكلم -وهو "المثقف" يومئذ[٣] لا يمكن أن يتم إلا بظهور "الخلاف "، ظهور الآراء المتعددة المتنوعة المختلفة . لقد ظهر "الكلام " إذن مع ظهور "الخلاف"، وعندما تبلورت قضاياه وتحددت، وصار التكلم فيها بمنهج وفي إطار مذهب، نضجت فيه "المقالات " فارتفع إلى مستوى "العلم " ، أي أصبح قابلا للتصنيف والتبويب والعرض المنظم، وذلك بعد أن استقل نوعا من الاستقلال عن "سياسة"

---

(٢) الشهرستاني، أبو الفتح محمد عبد الكريم. **الملل والنحل**. تحقيق عبد العزيز الوكيل. جزآن في مجلد واحد. مؤسسة الحلبي. القاهرة. ١٩٦٨. ج.١ ص ٢٥-٢٩.

(٣) أنظر كتابنا: **المثقفون في الحضارة الإسلامية**. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ١٩٩٥.ص ٣٥ وما بعدها.

الحاضر وارتفع بـ "سياسة" الماضي إلى مستوى "العقيدة". وقد صادف ذلك ترجمة فلسفة اليونان وعلومهم فتزامن نضج "مقالات المتكلمين " مع بداية انتشار "أقاويل الفلاسفة"، فقام جيل من المثقفين "الجدد" هو جيل المتكلمين المتفلسفين ، ليحل محل الجيل القديم جيل أصحاب الرأي و"المقالات ".

لقد ظهر الجيل الأول نتيجة انفصال "القبيلة" عن "العقيدة"، مع الأمويين، وظهر الجيل الثاني نتيجة اصطدام "العقيدة" الإسلامية مع العقائد الأخرى مثل المانوية وغيرها من "الملل والنحل" المخالفة للإسلام، ثم ظهر الجيل الثالث مع انتشار المنطق والفلسفة اليونانيين وقيام بعض كبار المتكلمين بالتماس الحل لمشاكل علم الكلام وأزماته الداخلية في المنطق والفلسفة، مما كانت نتيجته تدشين مرحلة أخرى في تاريخ "الكلام" في الإسلام، سماها ابن خلدون: "طريقة المتأخرين".

٢- المعتزلة... "أرباب الكلام"

والحق أن "الكلام" في شؤون العقيدة، في الإسلام، إنما صار "علما"، أو "فنا"، باصطلاح القدماء (أي مجموعة منظمة من المعارف حول موضوعات محددة هي هنا: ذات الله وصفاته وأفعاله) مع المعتزلة. فهم، بشهادة واحد من أكبر خصومهم: "أرباب الكلام وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط والحجج على من خالفهم وأنواع الكلام، والمفرقون بين علم السمع وعلم العقل، والمنصفون في مناظرة الخصوم".(٤)

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فأبو الحسن الأشعري الذي ينسب إليه المذهب كان معتزليا ثم انفصل عن أستاذه وأعلن انضمامه إلى أهل السنة. **وانفصال التلميذ عن الأستاذ**، أو المريد عن الشيخ، لا يعني القطيعة التامة معه وإنما يعني في الغالب شق طريق فرعية تبقى مشدودة إلى الأصل بشكل أو بآخر. وهذا ما حدث فعلا، فالمذهب الأشعري، كما تطور بعد مؤسسه، بقي مشدودا إلى طريقة المعتزلة، يتبنى كثيرا من مقدماتهم العقلية وإشكالياتهم اللاهوتية.

ذلك ما كان قد حدث أيضا لمذهب المعتزلة نفسه. إن حادثة ميلاده الرسمي كانت حادثة **انفصال تلميذ عن أستاذه**: اعتزال واصل بن عطاء مجلس شيخه الحسن البصري في حادثة ترويها كتب الفرق بصيغ مختلفة أشهرها ما رواه

---

(٤) أبو الحسين الملطي. التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع. مكتبة المثنى ببغداد، ومكتبة المعارف. بيروت ١٩٦٨. ص ٣٥.

الشهرستاني من "أنه دخل واحد على الحسن البصري فقال: يا إمام الدين لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة، وهم وعيدية الخوارج، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان، بل العمل على مذهبهم ليس ركنا من الإيمان، ولا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم مرجئة الأمة. فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقادا؟ فتفكر الحسن. وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقا ولا كافر مطلقا بل هو في منزلة بين المنزلتين: لا مؤمن ولا كافر. ثم قام واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن، فقال الحسن: اعتزل عنا واصل. فسمي هو وأصحابه معتزلة".(٥)

هذا الانفصال "العقدي" كان فعلا **الميلاد الرسمي** للمعتزلة كفرقة ذات أصول محددة بلورها كما سنرى واصل بن عطاء. غير أن **الميلاد السياسي** لـ"الاعتزال" كان قد حدث قبل ذلك على صورة انفصال سياسي، أو لنقل: انفصال عن السياسة، وذلك حسب ما رواه أبو الحسين الملطي الذي يقول عن المعتزلة إنهم: "هم سموا أنفسهم معتزلة، وذلك عندما بايع الحسن بن علي، عليه السلام، معاوية وسلم إليه الأمر، اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس. وذلك أنهم كانوا من أصحاب علي فلزموا منازلهم ومساجدهم وقالوا : نشتغل بالعلم والعبادة فسموا بذلك معتزلة".(٦)

والواقع أنه سواء أخذنا بهذه الرواية التي تنسب نشأة المعتزلة صراحة إلى اعتزال السياسة عام "الجماعة" (عام تسليم الحسن بن علي لمعاوية -سنة ٤٠هـ) أو رجعنا بالاعتزال إلى موقف أولئك الصحابة الذين اعتزلوا الفتنة زمن عثمان ووقفوا موقفا محايدا في الصراع بين علي وخصومه، طلحة والزبير وعائشة(٧) ، أو رجحنا الرواية التي تربط ميلاد المعتزلة الرسمي بواصل بن عطاء وانفصاله "العقدي" عن الحسن البصري، فإن الأمر يتعلق في جميع هذه المناسبات **بالارتفاع بـ "الموقف" من مستوى الفعل السياسي إلى مستوى النظر والتفكير**. وتاريخ علم الكلام منظورا إليه من زاوية تطور بنائه الداخلي هو في الحقيقة والواقع تاريخ تطور التفكير "**النظري**" في الإسلام. لقد وضعنا كلمة "النظري" بين مزدوجتين للتنبيه إلى المعنى

(٥) الشهرستاني. نفس المرجع. ص ٤٧-٤٨.
(٦) الملطي. نفس المرجع. ص ٣٦.
(٧) أنظر تفصيل ذلك في: م. ع. الجابري . **العقل السياسي العربي**. م.د.و.ع. بيروت ١٩٩٠. ص ٢٤٠ .

الذي حمله لفظ "النظر" في الخطاب العربي الإسلامي: فـ "النظر" في هذا الخطاب مصطلح يقال في مقابل "العمل"، باعتبار أن "العمل" هو مجال الشريعة (الفقه) وأن "النظر" هو مجال العقيدة (علم الكلام).

تاريخ علم الكلام إذن هو تاريخ "النظر" في العقيدة. والنظر منهج ورأي، طرق في الاستدلال ووجهات نظر مبنية عليها. من هذه الزاوية، وعلى هذا المستوى، يمكن التمييز بين **أربع لحظات في تاريخ علم الكلام** نسمي كل واحدة منها باسم الشخصية التي يرتبط بها التأسيس الرسمي لكل لحظة: هذه اللحظات الأربعة هي: لحظة واصل بن عطاء، ولحظة أبي الهذيل العلاف، في مذهب المعتزلة، ويقابلها في مذهب الأشعرية لحظة أبي الحسن الأشعري ثم لحظة فخر الدين الرازي. لن نتعرض لهذه الأخيرة لأنها تمثل مرحلة جديدة في علم الكلام بأسره أطلق عليها ابن خلدون اسم "طريقة المتأخرين" تمييزا لها عن "طريقة المتقدمين" التي تشمل اللحظات الثلاث الأولى، وهي لحظة لم يدركها ابن رشد، وبالتالي فنقده لا ينطبق عليها، وإن كان انتقاده لابن سينا يصدق عليها لكونها تأسست على المفاهيم التي وضعها هذا الأخير في إطار مسعاه إلى الجمع بين الدين والفلسفة.

٣- واصل بن عطاء: من "العدل" إلى "التوحيد"

يعتبر المؤرخون واصل بن عطاء (٨١-١٣١ هـ) "شيخ المعتزلة الأول وقديمها". درس بالمدينة المنورة واستقر بالبصرة حيث لازم مجالس الحسن البصري إلى أن انفصل عنه في جماعة من أصحابه على رأسهم عمرو بن عبيد شريكه في تأسيس الاعتزال النظري وتأصيل أصوله. تنسب إليه كتب الفرق عدة مؤلفات، وهي في الغالب رسائل أو في حجم الرسائل، تتناول موضوعات كلامية مختلفة، منها واحدة في "المنزلة بين المنزلتين" وهي الأصل الاعتزالي الذي ارتبط باسمه وتأسس الاعتزال النظري عليه. لقد كان جواب واصل بن عطاء، على السؤال الذي طُرِح على الحسن البصري حول مرتكب الكبيرة: هل هو مؤمن أو كافر؟ أنه: "لا هو مؤمن مطلقا ولا هو كافر مطلقا بل هو في منزلة بين المنزلتين" (فاسق: بين منزلة الكفر ومنزلة الإيمان). وتنسب إلى واصل بن عطاء، رسائل أخرى في "العدل والتوحيد" و "التوبة" و "معاني القرآن" و"السبيل إلى معرفة الحق" الخ... ولعل أطول مؤلفاته هو ما كتبه في الرد على المانوية، أصحاب الديانة الفارسية المنسوبة إلى "ماني" والقائلة بإلهين اثنين، أحدهما للخير والآخر للشر.

وإذا كان لنا أن نميز "الكلام" الذي أصّله واصل بن عطاء عن الذي مورس قبله من طرف المتكلمين الأوائل، أمثال غيلان الدمشقي ومعبد الجهني الذين طرحوا قضايا سياسية بمفاهيم دينية، مثل "القدر" (حرية الاختيار وبالتالي المسئولية) و"الإيمان" (هل هو مجرد قول باللسان وتصديق بالقلب أم أنه قول وتصديق وفعل؟) و "مرتكب الكبيرة"، إلى غير ذلك من المفاهيم التي كانت تعكس الصراع السياسي مع الأمويين والخوارج والتي أدخلها المعتزلة في مفهوم "العدل" (العدل الإلهي: الله لا يفعل إلا الصلاح والناس يتحملون مسئولية أفعالهم الخ..)، إذا كان لنا أن نميز "الكلام" الذي مارسه واصل بن عطاء وأصحابه، عن الذي مورس قبله، أمكن القول إن " الكلام" قبل واصل كان يدور أساسا في "**العدل**"، أما مع واصل وتلامذته المباشرين فقد صار "الكلام" في "**التوحيد**" -إلى جانب- قضية أساسية، وذلك لأنه كان عليهم أن يتصدوا للرد على المانوية وغيرهم من الذين يقولون بالتعدد في الألوهية، والذين هاجموا الإسلام من خارجه من أصحاب الديانات والملل والنحل، أولئك الذين "تكلموا" في الإسلام بكثير من الحرية في أواخر العصر الأموي وأوائل العصر العباسي.

من هنا، أعني من الاحتكاك والجدال مع العقائد غير الإسلامية بدأ "الكلام" في العقائد الإسلامية يبتعد عن الخطاب السياسي المباشر وأفقه الخاص والمحدود، ليرتبط بمجال أوسع، مجال الكلام "المقارن" -إذا صح التعبير- حيث تتحول العقائد من "عقائد السلف"، تنتقل بالرواية وتعتمد على الثقة في الراوي، إلى عقائد "النظر" و"الدراية"، تقطع الصلة بين قائلها وراويها، لتتحول إلى "مرجع" للتفكير: للنفي والإثبات، للحجاج والنظر. وقد ركز المتكلمون جهدهم في هذا المجال على الدفاع عن "التوحيد"، الذي يشكل قوام العقيدة الإسلامية، وإبطال الشرك والتعدد في مجال الألوهية.

ولم يكن الرد على الذين هاجموا الإسلام أو جادلوه في حواضره الكبرى كالكوفة والبصرة وبغداد من مانوية وغيرهم هي المهمة الوحيدة التي قام بها المعتزلة أصحاب واصل، بل لقد تجاوزوا الرد والدفاع إلى "الهجوم". لقد بعث واصل رجالا من أصحابه وتلامذته إلى أنحاء مختلفة شرقا وغربا يدعون إلى مذهبه: كان منهم من قصد المغرب ونشر الاعتزال فيه من تاهرت إلى طنجة، ويقال إن إدريس بن عبد الله مؤسس الدولة الإدريسية إنما تمكن من النجاح بفضل ما كان قد نشره دعاة واصل من أصول الاعتزال، وكانت ذات توجه معارض للحكم الأموي فوجدت صدى واسعا لدى المغاربة الذين كانوا يشتكون من عسف هذا

الحكم. وكان هناك دعاة آخرون بعثهم واصل إلى جهة "المشرق"، إلى خراسان وأرمينية حيث دخلوا في نقاش عقائدي مع أهل الديانات في تلك المناطق، من مجوسية وسمنية ومانوية وغيرها من الديانات الفارسية التي تتميز بالقول بإلهين: إله للخير وإله للشر.

ولعل الاحتكاك مع هذه المذاهب المثنوية (= التي تقول بإلهين اثنين) هو الذي جعل الفكر المعتزلي يتحول من مسألة "المنزلة بين المنزلتين" و "القدر" أي حرية الإنسان، وهما من جملة القضايا ذات المضمون السياسي التي كان الكلام يجري حولها في إطار المعارضة للأمويين والتي يجمعها "العدل"، وهو المبدأ الثاني في الفكر المعتزلي -لعل الاحتكاك مع المذاهب المثنوية والرد على أصحابها هو الذي جعل المعتزلة يركزون على مسألة "التوحيد" حتى جعلوا منه المبدأ الأول الذي تتحدد به هويتهم، إذ يقولون عن أنفسهم إنهم: "أهل التوحيد والعدل ".

٤- تراكم.. تبويب وتصنيف

وكان لابد لهذا التحول، من "العدل" الموجه أصلا ضد الأمويين الذين كانوا يمثلون "الخصم داخل الأنا"، إلى قضية صار الخصم فيها عبارة عن "آخر" يقع خارج الأنا، كان لابد أن ينعكس على منهج الجدل ومرجعياته: كان الخلاف والجدال داخل الأنا (الإسلام) يتكلم مفاهيم إسلامية دينية (الإيمان، الكفر، مرتكب الكبيرة، القدر...) ويعتمد مرجعيات إسلامية (قرآن، حديث...). أما الخلاف والجدال مع من يقع أصلا خارج الإسلام فلابد له من مفاهيم "كلية" ومرجعيات "عالمية" يحتكم إليها البشر كلهم مهما كانت ديانتهم ومعتقداتهم. من هنا ستسود مفاهيم "عقلية" في لغة المتكلمين، وسيتكرس "الشاهد"، أي معطيات الحس والتجربة، كمرجعية للاستدلال. وأكثر من ذلك سيحصل تراكم يصبح معه من الضروري القيام بنوع من التبويب والتصنيف لموضوعات "الكلام".

في هذا الإطار يمكن أن نفهم بصورة أفضل ما نقله إلينا الشهرستاني عن واصل بن عطاء وأتباعه (الواصلية) حينما أرجع مذهبهم إلى أربع قواعد:

"القاعدة الأولى: القول بنفي صفات الباري تعالى من العلم والقدرة والإرادة والحياة (=وهذا هو معنى التوحيد عند المعتزلة). وكانت هذه المقالة في بدئها غير نضيجة وكان واصل يشرع فيها على قول ظاهر، وهي الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين. قال: ومن أثبت معنى صفة قديمة فقد أثبت إلهين. وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم فيها إلى رد جميع

الصفات إلى كونه عالما قادرا ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان هما اعتباران لـ "الذات القديمة"، وهذا هو معنى قولهم "الصفات عين الذات".

وأما القاعدة الثانية فهي القول بالقدر، أي بقدرة الإنسان على إتيان أفعاله الشيء الذي تترتب عليه المسئولية والجزاء، ويقول الشهرستاني إن واصل بن عطاء كان يقرر هذه القاعدة أكثر مما يقرر قاعدة الصفات، فقال إن الله تعالى حكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه شر ولا ظلم ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر، ويحتم عليهم شيئا ثم يجازيهم عليه (يعاقبهم)، فالعبد هو الفاعل للخير والشر والإيمان والكفر وللطاعة والمعصية وهو المجازَى على فعله، والرب تعالى أقدره على ذلك كله". وذلك هو معنى "العدل" عند المعتزلة، وكان موجها في الأصل ضد الأمويين، كما ذكرنا.

أما القاعدة الثالثة فهي القول بالمنزلة بين المنزلتين، وقد سبقت الإشارة إلى مناسبة القول بها. ومضمونها كما ينسبه الشهرستاني إلى واصل بن عطاء هو: "أن الإيمان عبارة عن خصال خير إذا اجتمعت سُمِّيَ المرء مؤمنا وهو اسم مدح، والفاسق لم يستجمع خصال الخير وما استحق اسم المدح فلا يسمى مؤمنا، وليس بكافر مطلقا لأن الشهادة وأعمال الخير موجودة فيه لا وجه لإنكارها". وفي هذا يفترق واصل والمعتزلة عن الخوارج الذين يكفرون مرتكب الكبيرة ويرون الخروج عليه واجبا إن كان حاكما. أما واصل وأتباعه فيرون أنه لا يجوز ذلك لأن باب التوبة مفتوح أمامه إلى لحظة وفاته.

وتبقى القاعدة الرابعة وهي، حسب ما يذكره الشهرستاني، موقف من أحداث الماضي، من حرب الجمل بين علي من جهة والزبير وطلحة وعائشة من جهة أخرى، وحرب صفين بين علي ومعاوية وكذلك مسألة قتل عثمان، ففي هذه الأحداث كلها ينسب الشهرستاني إلى واصل قوله: "إن أحد الفريقين فاسق لا محالة كما أن أحد المتلاعنين فاسق لا محالة ولكن لا بعينه... وأقل درجات الفريقين أنه لا تقبل شهادتهما كما لا تقبل شهادة المتلاعنين".(٨)

هذه القواعد الأربع لا تختلف في مضمونها عن الأصول الخمسة التي يجمع عليها سائر المعتزلة وهي: التوحيد (القاعدة الأولى)، والعدل، والوعد والوعيد (القاعدة الثانية) والمنزلة بين المنزلتين (الثالثة) والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو مبدأ إسلامي عام. ومع ذلك فهذه القواعد لم تبلغ في تماسكها ووجه تقريرها

(٨) الشهرستاني. المرجع نفسه. ص ٤٦-٤٩.

من لدن واصل مرتبة تسجل معها تحولا جذريا أو نقلة نوعية، لا على صعيد المنهج ولا على صعيد الرؤية، كما سيحصل مع لحظة أبي الهذيل العلاف.

سيحدث هذا التحول على صعيد المفاهيم والمرجعية عندما يتحول النقاش والجدال من نقاش شفهي يمارسه متكلم مع متكلم آخر، حاضر أمامه، وبواسطة الكلمة المسموعة، إلى ردود ومناقشات كتابية تمارس بصورة مباشرة أو غير مباشرة مع متكلمين غائبين تنوب عنهم الكلمة المكتوبة. لقد كان العصر العباسي الأول عصر "الكلام" مع المخالفين من مانوية وغيرهم، وكان أيضا عصر الترجمة والاقتباس والرد، فكان لابد أن ينتقل علم الكلام مع هذا التطور (من الشفهي إلى الكتابي) إلى لحظة أخرى في تاريخه، لحظة كانت الشخصية المؤسسة فيها هي أبو الهذيل العلاف.

٥- أبو الهذيل العلاف: المنظم للمذهب...

تجمع كتب الفرق على أن أبا الهذيل العلاف (١٣١-٢٣٥هـ) كان المنظم لمذهب المعتزلة، المنافح عنه، فهو: "شيخ المعتزلة ومقدم الطريقة والمناظر عليها"(٩). وأيضا: "لم يُدْرَك في أهل الجدل مثله وهو أبوهم وأستاذهم".(١٠) درس بالبصرة وأخذ الاعتزال عن أحد تلامذة واصل بن عطاء، وتعرف على المذهب المانوي وجادل أهله، وطالع كتب الفلاسفة إذ عاش في عصر ازدهار الترجمة. يذكر له بعض مؤرخي الفرق نحوا من ستين كتابا في الرد على المخالفين في دقيق الكلام وجليله، ويرتفع بها بعضهم إلى ألف ومائتين...

ولابد هنا من تسجيل ملاحظتين: أولاهما أن التمييز بين دقيق الكلام وجليله إنما صار ممكنا بعد أن ألف أبو الهذيل في "الجوهر الفرد"، أي الجزء الذي لا يتجزأ، وهو محور ما نسميه هنا بـ "الفيزياء الكلامية"، أعني الآراء التي صاغها المتكلمون في "الطبيعة" وظواهرها بقصد الاستدلال، انطلاقا منها، على صحة أقاويلهم في "جليل الكلام" (=الله ذاته وصفاته وأفعاله). وسنرى كيف أن أبا الهذيل العلاف قد دشن الكلام في الجوهر الفرد الذي صار أساس المقدمات "العقلية" التي يثبت بها المتكلمون وجهات نظرهم في العقيدة.

أما الملاحظة الثانية فهي انصراف أبي الهذيل ومعاصريه وتلامذته إلى "الرد على المخالفين" من أهل الديانات الأخرى خاصة منها المثنوية أي التي تقول بـإلهين

---

(٩) الشهرستاني. المرجع نفسه. ج ١. ص ٤٩.
(١٠) الملطي. المرجع نفسه .ص ٤٥.

اثنين: أحدهما للخير والثاني للشر، كما هو شأن الديانات الفارسية جملة. لقد كان لابد أن يدفع الجدال في هذا الموضوع، من منظور إسلامي يقوم على فكرة التوحيد، إلى التشديد على مسألة وحدة الإله: وحدته العددية ووحدته الكيفية: الله واحد بالعدد لا شريك له، وواحد لا تركيب في ذاته « ليس كمثله شيء » (الشورى ١١). وهكذا يقرر أبو الهذيل وحدة الذات والصفات: فالله عالم بعلم هو هو، وقادر بقدرة هي هو... وهكذا في سائر الصفات التي يصف الله بها نفسه لذاته، يعني الصفات التي يوصف الله بها ولا يوصف بأضدادها، مثل العلم: يوصف الله به لذاته ولا يوصف بضده أي الجهل.(١١)

والتشديد على وحدة الذات والصفات كان ضروريا لإغلاق الباب أمام القول بالتعدد. ذلك لأنه لو كانت صفات الله غير ذاته، وهي لابد أن تكون قديمة مثله، لأدى ذلك مباشرة إلى القول بتعدد القدماء، وهذا ما كان المعتزلة يرفضونه بقوة من خصومهم سواء منهم المانوية القائلين بالاثنين أو النصارى القائلين بالتثليث.

وقد ترتب عن هذا النوع من المبالغة في التنزيه مشاكل "داخلية"، أعني ما يتعارض داخل التصور الإسلامي الذي يقرره ظاهر النصوص مع هذا النوع من التنزيه المطلق وما يدلي به الخصم بشأنه من إلزامات، أي ما يستخرجه منه من نتائج تلزم عنه بصورة أو بأخرى. من ذلك مثلا ظاهر الآيات التي تنسب الوجه واليد والجهة والمجيء إلى الله تعالى وتقرر رؤيته بالأبصار.

ومن المسائل الداخلية التي أثارها التنزيه المعتزلي، أو على الأقل أدرجت في نطاقه وبررت به، مسألة القرآن كلام الله: هل هو قديم أو مخلوق محدث؟(١٢) هنا يأتي التمييز بين صفات الذات وصفات الفعل عند المعتزلة: الأولى كالعلم والقدرة والحياة، أما الثانية فكالكلام: الكلام صفة فعلية وبالتالي فهو حادث. ويميز أبو الهذيل العلاف بين الكلام يكون في المحل، أي الذي موضوعه قائم موجود كالأمر والنهي: (=أمر بأشياء ونهي عن أشياء) وبين الكلام الذي ليس في محل كقول الله: "كن" -إذا أراد شيئا أن يكون. فالكلام (كلمة: كن) ليس في موضوع بل هو من أجل خلقه. وهذا الصنف من الكلام هو وحده الذي يصح القول عنه إنه قديم، وأنه هو الذات نفسها. أما القرآن فبما أنه أوامر ونواه وأخبار واستخبار عن أشياء فهو غير ذات الله وبالتالي فهو عرض، خلقه الله في اللوح المحفوظ أولا ثم في قلب الرسول ثانيا ثم في المصحف أخيرا.

---

(١١) أبو الحسن الأشعري. **مقالات الإسلاميين**. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. جزآن في مجلد واحد. مطبعة النهضة المصرية. القاهرة. ١٩٦٩. ج١. ص ٢٤٥.

(١٢) انظر كتابنا: **المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية**. فصل: محنة ابن حنبل. نفس المعطيات السابقة.

٦- الجوهر الفرد.. أو الفيزياء الكلامية

تجمع المصادر التي بين أيدينا على أن أبا الهذيل العلاف، كان أول من قال بفكرة الجوهر الفرد (= الجزء لا يتجزأ = الذرة). وحسب المصادر المتوافرة لدينا الآن فإن مسألة الجزء الذي لا يتجزأ، هذه ، قد أثيرت ، أول ما أثيرت في سياق "الكلام " في علم الله وقدرته . ذلك أنه لما كان الله يحيط بكل شيء ، كما ينص على ذلك القرآن ، وجب أن يكون "كل شيء " أي العالم بأجمعه، قابلا للإحاطة به وبالتالي متناهيا. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فبما أن الله يقول في القرآن : «وأحصى كل شيء عددا» (الجن ٢٨) فيجب أن تكون أشياء العالم قابلة للعد، أي عبارة عن أجزاء محصورة العدد، وبالتالي محصورة التجزئة . يقول أبو الحسين الخياط، المعتزلي المشهور، في هذا الصدد : "اعلم... أن القول الذي كان أبو الهذيل يناظر فيه هو أن للأشياء المحدثات كلا وجميعا وغاية ينتهي إليه في العلم بها والقدرة عليها، وذلك لمخالفة القديم (=الله) للمحدث (= العالم). فلما كان القديم عنده (= أبي الهذيل) ليس بذي غاية ولا نهاية، ولا يجري عليه بعضٌ ولا كُلٌّ، وجب أن يكون المحدَث ذا غاية ونهاية وأن له كلا وجميعا".

ويلتمس أبو الهذيل لرأيه ذاك سندا من التجربة والعقل معا، فيقول ، فيما يرويه عنه الخياط : "وجدت المحدثات ذات أبعاض(=أجزاء) ، وما كان كذلك فواجب أن يكون له كلٌ وجميعٌ . ولو جاز أن تكون أبعاضٌ لا كل لها، جاز أن يكون كل وجميع ليس بذي أبعاض . فلما كان هذا محالا كان الأول مثله ".(١٣)

وبعبارة معاصرة : انه لما كانت أشياء العالم عبارة عن أجزاء فإن لها كلا، لأن الجزء هو جزء من كل . والعكس صحيح كذلك ، بمعنى أن أي شيء في العالم يشكل كلا فهو ذو أجزاء، لأن الكل إنما هو كذلك لكونه مجموع أجزاء. وإذن فجميع أشياء العالم عبارة عن أجزاء. ولكي تكون الأجزاء قابلة لأن يحيط بها علم الله وقابلة للعد وجب أن تكون متناهية ومحصورة العدد، الشيء الذي يستلزم وقوف التجزئة عند حد ما، لا تتعداه، أي عند جزء لا يتجزأ.

هذا بخصوص ارتباط القول بالجزء الذي لا يتجزأ بمسألة العلم الإلهي . أما عن ارتباطه بمسألة القدرة الإلهية فإن أبا الحسن الأشعري يشرح ذلك فيقول: "واختلف الناس في الجسم : هل يجوز أن يتفرق ويبطل ما فيه من الاجتماع حتى

---

(١٣) أبو الحسين الخياط المعتزلي . الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد. تحقيق البير نادر. المطبعة الكاثوليكية. بيروت. ١٩٥٧. ص. ١٦ - ١٧.

يصير جزءا لا يتجزأ أم لا يجوز ذلك ؟ فقال أبو الهذيل: إن الجسم يجوز أن يفرقه الله سبحانه ويبطل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جزءا لا يتجزأ.(١٤)

غير أن فكرة الجزء الذي لا يتجزأ، إذا صح أنها أثيرت أول الأمر مع أبي الهذيل العلاف لإثبات إحاطة علم الله بكل شيء ، وقدرته على إبطال الاجتماع والاتصال في الأجسام حتى تصير أجزاء لا تتجزأ، فإنها سرعان ما وظفت ، وعلى نطاق واسع، في القضية الأساسية في علم الكلام ، قضية "حدوث العالم" التي اتخذ منها المتكلمون مقدمتهم الضرورية لإثبات وجود الله ووحدانيته ومخالفته لكل المخلوقات. وطريقتهم في الاستدلال على ذلك كما يلي:

يقولون إن القسمة العقلية تقتضي أن العالم إما أن يكون قديما وإما أن يكون محدثا، ولما كان العالم عبارة عن أجسام ، وكانت الأجسام مؤلفة من أجزاء فإن الحكم على العالم بالقدم أو بالحدوث يتوقف على تحديد طبيعة تلك الأجزاء . وهم يقولون إنها لا تتجزأ إلى ما لا نهاية له ، بل لا بد أن تقف فيها التجزئة عند حد معين أي عند جزء لا يقبل التجزئة، سموه بالجوهر الفرد.

دليلهم على ذلك أن المشاهدة تدلنا على أن بعض الأجسام أكبر من بعض، فلو كانت تقبل القسمة إلى ما لا نهاية له لكان عدد أجزاء الجسم الصغير، كالنملة، مساويا لعدد أجزاء الجسم الكبير، كالفيل ، ولكان الجسمان بالتالي (النملة والفيل) متساويين في المقدار، وهذا خلاف المشاهد . وإذن فلا بد أن تكون الأجسام مؤلفة من عدد محدود من الأجزاء حتى يمكن أن يكون بعضها أكبر من بعض كما هي في الواقع .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فلما كانت الأجسام تعتريها أعراض ضرورة، إذ لا بد في كل جسم من لون وطعم وشكل وحركة وسكون . . . الخ، فإن الجواهر الفردة التي تتألف منها الأجسام لا بد أن تعتريها نفس الأعراض، وإلا فكيف يمكن أن يكون الجسم على حالة (باردا مثلا) وتكون أجزاؤه على غير تلك الحالة (غير بارد)؟ وإذن فالأجسام ، وبالتالي العالم كله ، جواهر وأعراض . وبما أن الأعراض تتغير باستمرار، فالمتحرك يسكن والساكن يتحرك والألوان تتغير وتتجدد الخ ، فهي حادثة . وبما أن الجواهر لا تنفك من الأعراض ولا تسبقها في الوجود ، إذ لا يتصور وجود جوهر بدون أعراض، فهي حادثة مثلها ، وإذن: الأجسام حادثة . وبما أن العالم كله مؤلف من أجسام فهو حادث كذلك.

---

(١٤) أبو الحسن الأشعري . مقالات الإسلاميين. ج٢. ص ٧.

فإذا تقرر هذا سهل إثبات وجود الله في نظرهم. ونقطة الانطلاق عندهم في ذلك هي قولهم: إن العالم حادث، والحادث لا بد له من محدث . وهذه قضية لا يبرهنون عليها وإنما يستندون في إقرارها إلى المشاهدة التي تدل على أن "الكتابة لا بد لها من كاتب ولا بد للصورة من مصور وللبناء من بان" . كما يستندون في ذلك إلى المعنى الذي يعطونه للحدوث : فالحادث عندهم هو، بالتعريف ، ما يجوز وجوده وعدمه، ويجوز أن يكون على غير ما هو عليه . وبما أن أشياء العالم موجودة، وعلى وجه مخصوص، فإنه لا بد أن تكون هناك إرادة أرادت وجودها بدل عدمها ، وأرادَتْها موجودة على الصورة التي هي عليها. وإذن، فالله ، بوصفه المحدث للعالم المريد له على ما هو عليه ، موجود.

تلك هي الاعتبارات الدينية الكلامية التي قادت المتكلمين إلى القول بفكرة الجوهر الفرد، وهي اعتبارات ترجع إلى ميدان "جليل الكلام" (= علم الله ، قدرته...) . غير أن المتكلمين لم يقفوا بهذه الفكرة عند هذا المستوى، بل راحوا، في إطار مناقشاتهم في "دقيق الكلام"، يناقشون مختلف جوانبها ويتتبعون كل ما يلزم عنها حتى أصبحت أساسا لنظرية في "الوجود" : في المكان والزمان والحركة والفعل... وبالتالي أساسا لرؤية معينة للعالم لا يتسع المجال لتفصيل القول فيها هنا،[١٥] رؤية تبناها الأشاعرة وجعلوها أساسا للبرهنة على صحة و"معقولية" مذهبهم في الله والإنسان.

٧- المذهب الأشعري: من التأسيس إلى الترسيم

لا تعرف بالضبط الأسباب التي جعلت أبا الحسن الأشعري (٢٦٠-٣٢٤ هـ) يغادر صفوف المعتزلة بعد أن لازمهم ونشط في حلقاتهم مدة طويلة تقدرها بعض الروايات بأربعين سنة. كان الأشعري قد اتخذ شيخا له أحد كبار المعتزلة، أبا علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي (٢٣٥-٣٣٠ هـ) تلميذ أبي يعقوب الشحام من أصحاب أبي الهذيل العلاف. وتقول مختلف المصادر إن مغادرة أبي الحسن الأشعري لصفوف المعتزلة كانت بسبب شكوك وتساؤلات لم يجد لها جوابا مقنعا لدى أستاذه الجبائي، مما دفعه إلى إعلان انسحابه من صفوف المعتزلة، انسحابا مسرحيا ترويه كتب التراجم والطبقات بصيغ ومشاهد مختلفة مما يحمل على الشك فيها جميعا.

---

(١٥) أنظر: م.ع.الجابري. **بنية العقل العربي**. م.د.و.ع. بيروت.ص . ١٧٥ وما بعدها.

ولعل أقدم الروايات في هذا الموضوع ما حكاه ابن النديم من أن أبا الحسن الأشعري كان "من أهل البصرة، وكان أولا معتزليا ثم تاب من القول بالعدل وخلق القرآن في المسجد الجامع بالبصرة في يوم الجمعة: رقي كرسيا ونادى بأعلى صوته: "من عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني فأنا أعرفه نفسي : أنا فلان ابن فلان، كنت [أقول] بخلق القرآن وأن الله لا يرى بالأبصار وأن أفعال البشر أنا أفعلها. وأنا تائب مقلع، معتقد للرد على المعتزلة". فخرج بفضائحهم ومعايبهم".(١٦) وتوالت الروايات ليكتسي كثير منها طابعا أسطوريا ويذهب بعضها إلى حد القول إن الأشعري قال في إعلانه ذاك على الملأ في المسجد: "اشهدوا علي أني كنت على غير دين الإسلام وأني قد أسلمت الساعة وأني تائب مما كنت فيه من القول بالاعتزال".(١٧)

وإلى جانب هذا الإخراج المسرحي لـ "توبة" أبي الحسن الأشعري تجمع الروايات على أن ذلك كان عقب مناظرة بينه وبين أستاذه أبي علي الجبائي، ترويها المصادر بصيغ مختلفة لعل أشهرها الرواية التالية: قال الأشعري لأستاذه الجبائي: "أيها الشيخ، ما قولك في ثلاثة: مؤمن وكافر وصبي"؟ (= يقصد مصيرهما يوم القيامة).فأجاب الجبائي: "المؤمن من أهل الدرجات، والكافر من أهل الهلكات، والصبي من أهل النجاة". فقال الأشعري: "فإن أراد الصبي أن يرقى إلى أهل الدرجات، هل يمكن". قال الجبائي: "لا. يقال له: إن المؤمن إنما نال هذه الدرجة بالطاعة، وليس لك مثلها". قال الأشعري: "فإن قال: التقصير ليس مني. فلو أحييتني كنت عملت من الطاعات كعمل المؤمن". قال الجبائي: "يقول له الله: كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت ولعوقبت، فراعيت مصلحتك وأمتك قبل أن تنتهي إلى سن التكليف". قال الأشعري: "فلو قال الكافر: يا رب، علمت حاله كما علمت حالي، فهل لا راعيت مصلحتي مثله"؟ فانقطع الجبائي. (واضح أن ما يراد إثباته في هذه المناظرة هو بطلان قول المعتزلة بحرية الإرادة البشرية وأن الله لا يفعل إلا الصلاح).(١٨)

لقد توقفنا عند هاتين الروايتين لنعطي من خلالهما صورة عن العلاقة التي نسجها الأشاعرة مع المعتزلة. لقد واجه المعتزلة خصما خارجيا يقول بالتعدد في مجال الألوهية (=المثنوية) فشددوا على فكرة التوحيد، وقادهم الجدال مع خصومهم إلى نوع من التنزيه يصطدم مع ظاهر كثير من الآيات في القرآن، فاضطروا

---

(١٦) ابن النديم. **الفهرست**. ص ١٨١ طبعة فلوحل. أو ٢٧١ طبعة القاهرة.

(١٧) ابن عساكر. **تبيين كذب المفتري ...**". دمشق. ١٣٤٧.ص ٤٠.

(١٨) السبكي. **طبقات الشافعية**. ج٢ .ص ٢٥٠-٢٥١.

إلى تأويلها بما يبعد عنها أية مشابهة بين الله ومخلوقاته متخذين من قوله تعالى "ليس كمثله شيء"، الآية المحكمة التي يجب أن ترد إليها الآيات التي تفيد في ظاهرها نوعا من التشبيه والتجسيم والتي يعتبرونها من المتشابهات.

هذا من جهة ومن جهة أخرى كان المعتزلة قد ورثوا من أسلافهم الذين وقفوا في وجه عقيدة "الجبر" التي كرسها الحكام الأمويون مبدأهم الثاني: "العدل" الذي يقضي بأن الله لا يفعل إلا الصلاح والأصلح، وأن الشر بجميع صنوفه وألوانه هو من الإنسان لا من الله، وأن الإنسان بالتالي حر مختار "خالق لأفعاله" مسئول عنها وأنه سيجازى عما فعل، إن خيرا فخير وإن شرا فشر، وأن ذلك هو وعد الله ووعيده، والله لا يخلف وعده ولا وعيده.

ومع أنهم كانوا يستندون في كل ذلك إلى آيات من القرآن فضلا عن حججهم العقلية فلقد كان هناك دوما مجال لمعارضتهم بالاستناد إلى آيات أخرى يفيد ظاهرها عكس ما كان يقرره المعتزلة، مثل تلك التي تنسب الفعل كله لله وتسلب المشيئة والاختيار عن الإنسان (ومناظرة الأشعري مع أستاذه حول مصير الصبي تدخل في هذا الإطار، إذ يبدو الصبي لا إرادة له ولا اختيار الخ...).

وهكذا فبقدر ما ارتفع المعتزلة بفكرة الألوهية إلى أسمى الدرجات (التوحيد والتنزيه) بقدر ما ابتعدوا بها عن أفهام الجمهور وظاهر النصوص. وأيضا فبقدر ما سمَوْا بالعدل الإلهي إلى أرفع الدرجات بقدر ما بدا أن ذلك يتعارض مع فكرة أن الله حر حرية مطلقة يفعل ما يريد وقادر على كل شيء، وكأن الحرية والقدرة لا يمكن أن تنسبا للإنسان إلا على حساب الطابع المطلق للحرية والقدرة الإلهيتين.

من هنا يبدو أبو الحسن الأشعري -تاريخيا إن لم يكن شخصيا- وكأنه ثار على مذهب المعتزلة لينشئ مذهبا "وسطا" يريد إقامة "التوازن" بين الطرفين: بين التنزيه الذي يقتضيه "العقل" لمواجهة أصحاب الاثنين والقائلين بالتثليث والمجسمة بمختلف أصنافها، وبين كثير من آيات القرآن التي لا يستقيم إيمان الجمهور ولا تتوطد العقيدة في نفوسهم إلا بأخذها على ظاهرها، من جهة، وبين حرية الله وقدرته المطلقتين وبين درجة ما من الحرية والقدرة لابد من نسبتهما للإنسان لجعله "يكسب" أعماله ويتحمل مسئوليتها، من جهة أخرى. إنها فكرة "**الكسب**" التي جعلها أبو الحسن الأشعري بديلا لحرية الإرادة و "خلق الأفعال".

تلك هي الصورة التي يقدمها لنا ابن خلدون عن أبي الحسن الأشعري ودوره التاريخي في تطوير عقيدة أهل السنة التي كانت تقوم على الاقتداء بـ"السلف"، الذين صرح الكثير منهم بصدد الآيات التي تفيد التشبيه: "اقرؤوها كما جاءت، أي آمنوا

بأنها من عند الله ولا تتعرضوا لتأويلها ولا لتفسيرها، لجواز أن تكون ابتلاء (=أي اختبارا للناس) فوجب الوقوف والإذعان له. وهكذا -يقول ابن خلدون- قام "الشيخ أبو الحسن الأشعري، إمام المتكلمين، فتوسط بين الطرق ونفى التشبيه وأثبت الصفات المعنوية وقصر التنزيه على ما قصره عليه السلف وشهدت له الأدلة المخصصة لعمومه، فأثبت الصفات الأربع المعنوية (=العلم والحياة والإرادة والقدرة) والسمع والبصر والكلام القائم في النفس، بطريق العقل والنقل. ورد على المبتدعة (=المعتزلة) في ذلك كله وتكلم معهم فيما مهدوه لهذه البدع من القول بالصلاح والأصلح والتحسين والتقبيح، وكمل العقائد في البعث وأحوال الجنة والنار والثواب والعقاب، وألحق بذلك الكلام في الإمامة لما ظهر حينئذ من بدعة الإمامية من قولهم إنها من عقائد الإيمان".

ويضيف ابن خلدون قائلا: "وكثر أتباع الشيخ أبي الحسن الأشعري واقتفى طريقته من بعده تلميذه كابن مجاهد وغيره، وأخذ عنهم القاضي أبو بكر الباقلاني فتصدر للإمامة في طريقتهم وهذبها، ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار، وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد والخلاء وأن العرض لا يقوم بالعرض وأنه لا يبقى زمانين وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم، وجعل هذه القواعد تبعا للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها لتوقف تلك الأدلة عليها وأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول [...] ثم جاء بعد القاضي أبي بكر الباقلاني إمامُ الحرمين أبو المعالي فأملى في الطريقة كتاب "الشامل" وأوسع القول فيه، ثم لخصه في كتاب "الإرشاد" واتخذه الناس إماما لعقائدهم".(١٩)

٨- المذهب الأشعري: التكريس الإيديولوجي

ومع أن ما يقوله ابن خلدون هنا إنما يخص تطور علم الكلام على مستوى المنهج خاصة، فإن بناء الباقلاني المذهب الأشعري على "المقدمات العقلية" التي ذكرها ابن خلدون، وهي بالتحديد "نظرية" الجواهر والأعراض من جهة، ومبدأ "بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول"، أو "ما لا دليل عليه يجب نفيه" من جهة أخرى، قد حول هذا المذهب إلى عقيدة جامدة منغلقة ومؤدلجة، بعيدة كل البعد عن بساطة "مذهب أهل السنة" الذين يحتكمون إلى ظاهر النصوص الدينية من قرآن وسنة. ذلك أن المبدأ الذي وضعه الباقلاني، والذي يقضي بأن "ما لا دليل عليه يجب نفيه"، يجعل المذهب كله مرهونا لـ "نظريته" في الجواهر والأعراض لتوقف

(١٩) ابن خلدون . المقدمة. نفس المعطيات السابقة. ج ٣. ص ١٠٤٦-١٠٤٧.

الاستدلال عليها، سواء الاستدلال على وجود الله أو على علاقة صفاته بذاته أو ما يتعلق بأفعاله وطبيعة أفعال الإنسان وما يصدر عن الكائنات الأخرى الخ... هذا في حين أن جميع ما قالوه بصدد "الجواهر" و"الأعراض" هو مجرد تخمينات وتحكمات لا أساس لها لا في الدين ولا في العقل -كما سيبين ابن رشد - وإنما هي افتراضات مطّطها الجدال بين المعتزلة وبين خصومهم من أهل الملل والنحل، وفرّعتها الإلزامات والإلزامات المضادة.

أما الجويني الذي "اتخذه الناس إماما لعقائدهم"، كما يقول عنه ابن خلدون، فهو لم يأت بجديد، وإنما جمع أطراف المذهب على أساس ما قرره سلفه، وصاغه صياغة تقريرية تجنب فيها ذلك الأسلوب الجدالي الذي تميزت به كتابات الباقلاني ومعاصريه، أسلوب "فإن قالوا...قلنا" الخ...

حقا، يتمتع أبو المعالي الجويني بمكانة مرموقة بين الأشاعرة، ويرجع ذلك بالخصوص إلى كونه كان الشخصية المبرزة في "محنة الأشاعرة" سنة ٤٤٥ هـ على يد الكندري وزير طغرل بك. كان الكندري معتزليا ضيق الخناق على الأشاعرة والشافعية وطارد زعماءهم وفي مقدمتهم أبو المعالي الجويني فاضطروا إلى مغادرة موطنهم خراسان، فقصد الجويني الحج وجاور بمكة والمدينة نحو أربع سنوات "يدرس ويفتي ويجمع طرق المذهب" ومن هنا لقبه "إمام الحرمين". وعندما عاد إلى بلده نيسابور بعد انتهاء المحنة انقطع إلى التدريس وكانت له حظوة كبرى لدى الوزير نظام الملك صاحب المدارس المسماة باسمه.

كان عهد نظام الملك عهد ترسيم إيديولوجي للعقيدة الأشعرية ضدا على "المخالفين" عموما وبالخصوص منهم الباطنية. لقد تولى الجويني تقرير المذهب الأشعري في صورته النهائية وفي إطار طريقة المتقدمين وسيتولى تلميذه الغزالي المهمة الثانية، مهمة الرد على الباطنية والفلاسفة.

على أن الذي يجب أن لا يغيب عن انتباهنا هو الأهمية القصوى التي تكتسيها، في تاريخ الفكر الأشعري، تلك المدة الفاصلة ما بين الباقلاني والجويني، وهي تغطي ثلاثة أرباع القرن الخامس الهجري (توفي الباقلاني سنة ٤٠٣ هـ والجويني توفي سنة ٤٧٨ هـ). فلقد عرف المذهب الأشعري في هذه المدة تطورات هامة جدا على المستوى السياسي الأيديولوجي، فقد تكرس مذهبا رسميا للدولة على عهد الخليفة العباسي القادر الذي دامت خلافته مدة طويلة (من سنة ٣٨١ هـ إلى سنة ٤٢٢ هـ) وتميزت بتدخل الدولة بصورة مباشرة في المنازعات المذهبية الفقهية والكلامية.

من ذلك أنه في سنة ٤٠٨ هـ : " أصدر الخليفة القادر كتابا ضد المعتزلة ، فأمرهم بترك الكلام والتدريس والمناظرة في الاعتزال والمقالات المخالفة للإسلام، وأنذرهم -إن خالفوا أمره- بحلول النكال والعقوبة. وامتثل السلطان محمود في غزنة أمر أمير المؤمنين واستن بسنته في قتل المخالفين ونفيهم وحبسهم وأمر بلعنهم على المنابر، وصار ذلك سنة في الإسلام".(٢٠)

ومن ذلك أيضا البيان الشهير الذي أصدره نفس الخليفة في بغداد سنة ٤٣٣هـ والذي عرف باسمه: "البيان القادري" وأمر بقراءته في الدواوين "وكتب الفقهاء خطوطهم فيه أن هذا اعتقاد المسلمين ومن خالفه فقد فسق وكفر". والبيان يقرر العقيدة الأشعرية بعبارات عامة "قانونية" كأنه مرسوم حكومي: "وكان معنى ذلك نهاية تطور علم الكلام . ويستطيع الرجل الثاقب النظر أن يتبين في كل كلمة من هذا الاعتقاد جراثيم المنازعات التي مضت عليها قرون".(٢١)

وفي هذه الفترة أيضا عرفت خراسان ، موطن كثير من زعماء الأشاعرة، أمثال أبا بكر بن فورك الأصبهاني (٤٠٦ هـ) وأبا اسحق الإسفراييني (٤١٨ هـ) وأبا منصور عبد القاهر البغدادي (٤٢٩هـ)، هؤلاء الذين كانوا أساتذة المذهب المنافحين عنه، والذين جاء بيان "الاعتقاد القادري" (سنة ٤٣٣ هـ) تتويجا لجهودهم.

ويهمنا أن نقف لحظة مع هذا الأخير، أعني عبد القاهر البغدادي. فقد ألف كتابا جامعا في العقيدة الأشعرية جعل عنوانه "أصول الدين"، ختمه بفصل في "بيان أحكام الكفر وأهل الأهواء والبدع" ، ومن تقبل منهم الجزية ومن لا تقبل منه (=يقتل) الخ... وهكذا فبعد أن يستعرض الكفرة والصابئة والنصارى والمجوس، و"من لم يبلغه دعوة الإسلام"، والمرتدين، ينتقل إلى الفرق الإسلامية فيضع الباطنية "خارجة عن فرق الأهواء وداخلة في فرق الكفر الصريح"، ويقول في شأن الغلاة وفرقهم إنهم " كلهم مرتدون عن الدين وحكمهم حكم أهل الردة"، أما الخوارج فيقول عنهم إن "سائر أصنافهم كفرة في السر، لكن لا يتعرض لهم ما لم يتعرضوا للمسلمين "، مستندا في ذلك إلى موقف لعلي بن أبي طالب. وأما الجهمية، أتباع الجهم بن صفوان فيكفرهم في قولهم "بأن الجنة والنار تفنيان" وفي قولهم "بحدوث علم الله تعالى"، وأما المعتزلة ومن قال بقولهم فيكفرهم في مسائل معينة

---

(٢٠) ابن الجوزي. **المنتظم في تاريخ الأمم** (مخطوط) .ذكره نقلا عنه: آدم ميتز. **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**. ج ١. ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة. لجنة التأليف والترجمة والنشر. ط٣. القاهرة ١٩٥٧. ص ٣٦٣.

(٢١) آدم ميتز. نفس المرجع والصفحة. أنظر نص البيان في الملحق: آخر هذا المدخل.

يخالفون فيها الأشعرية وبالجملة يقول: "اعلم أن تكفير كل زعيم من زعماء المعتزلة واجب من وجوه..."، وكذلك المجسمة والمشبهة فإن " سائر فرق الأمة يكفرونهم وهم يرون جميع فرق الأمة من أهل الجنة " ، وهم "شر الفرق عند الأمة".(٢٢)

وفي كتابه الأشهر والأكثر تداولا "الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم" يعرض عبد القاهر البغدادي لآراء الفرق الكلامية الإسلامية ليختتم بـ "الباب الخامس في بيان أوصاف الفرقة الناجية وتحقيق النجاة لها وبيان محاسنها"، وهم في الجملة "أهل السنة والجماعة" وفي مقدمتهم: "صنف أحاطوا العلم بأبواب التوحيد والنبوة وأحكام الوعد والوعيد والثواب والعقاب وشروط الاجتهاد والإمامة والزعامة وسلكوا في هذا النوع من العلم طرق الصفاتية من المتكلمين الذين تبرؤوا من التشبيه والتعطيل ومن بدع الرافضة والخوارج والجهمية والنجارية وسائر أهل الأهواء الضالة"، وباختصار الفرقة الناجية هم الأشعرية و"سلفهم " من أهل الحديث... وفي الفصل الثالث من هذا الباب يقدم لنا البغدادي " بيان الأصول التي اجتمع عليها أهل السنة" وهي بالتحديد أصول الأشعرية ، لأن كثيرا من هذه الأصول وفي مقدمتها آراؤهم المتشعبة في الجواهر والأعراض التي بنوا عليها عقائدهم الدينية لم يخض فيها من كانوا يحملون هذا الاسم قبلهم، اسم "أهل السنة". إن ما يقوله البغدادي في هذا "البيان" هو على درجة كبيرة من الأهمية بالنسبة لموضوعنا، إذ بدون استحضار مضمون هذا النص الذي ننشر معظمه في غير هذا المكان(٢٣) لا يمكن فهم موقف العلماء والمفكرين والفلاسفة في الأندلس من الأشاعرة. إن الكتاب الذي بين أيدينا، كتاب "الكشف عن مناهج الأدلة" لابن رشد لا يمكن فهمه ولا تفهمه بدون استحضار هذا النوع من الترسيم الإيديولوجي الذي عرفه المذهب الأشعري زمن الخليفة العباسي القادر وعلى يد أمثال عبد القاهر البغدادي.

٩- طريقة المتقدمين... وطريقة المتأخرين

كان الجويني آخر ممثل لطريقة المتقدمين. لقد حلت محلها طريقة المتأخرين -حسب تعبير ابن خلدون نفسه- على يد الغزالي تلميذه، وذلك على مستوى المنهج خاصة. لقد تبنى الغزالي بحماس كبير القياس الصوري الأرسطي واستعمله

(٢٢) عبد القاهر البغدادي . أصول الدين . مطبعة الدولة. استنبول ١٩٢٨. ص ٣١٨-٣٤٢.
(٢٣) أنظر أهم فقرات هذا "البيان" في الملحق: آخر هذا المدخل.

في عرضه لعقائد المذهب الأشعري الذي خصص له كتابه "الاقتصاد في الاعتقاد". غير أن هذا التحول في المنهج لم يمس المضمون، لا على مستوى المفاهيم ولا على مستوى الرؤية. وذلك إلى أن ظهر فخر الدين الرازي ليكرس السينوية على صعيد علم الكلام. لقد تبنى الرازي مفاهيم ابن سينا الفلسفية مثل الواجب، والممكن، والممكن بذاته الواجب بغيره الخ... (مما سنعرض له في مقدمة طبعتنا لـ "تهافت التهافت")، فرسَّم بذلك طريقة المتأخرين الذين "التبس عليهم شأن الموضوع في العلمين (التبس عليهم موضوع علم الكلام بموضوع الفلسفة) فحسبوه واحدا من اشتباه المسائل فيهما". وهذه الطريقة "قد يعنى بها بعض طلبة العلم للإطلاع على المذاهب والإغراق في معرفة الحجاج لوفور ذلك فيها. وأما محاذاة طريقة السلف بعقائد علم الكلام فإنما هو للطريقة القديمة للمتكلمين، وأصلها كتاب الإرشاد (للجويني) وما حذا حذوه".(٢٤)

كان فخر الدين الرازي (٥٤٤-٦٠٦ هـ) معاصرا لابن رشد (٥٢٠-٥٩٥هـ). ومن المفارقات المثيرة في تاريخ الفكر العربي الإسلامي أنه بينما كان ذلك المتكلم الأشعري الكبير والمتفلسف يعيد تأسيس المذهب الأشعري باعتماد القياس الأرسطي وتوظيف المفاهيم الفلسفية التي ابتدعها ابن سينا أو كرسها، كان ابن رشد الفيلسوف والفقيه يفكك مذهب الأشعري مبرهنا على أنه مذهب لا يصلح، لا للجمهور لابتعاده عن "الظاهر من العقائد التي قصد الشارع حمل الجمهور عليها"، ولا للعلماء (الفلاسفة) لقصوره في استدلالاته ومنحاه عن "البرهان". هذا فضلا عن جحد أصحابه لكثير من الضرورات العقلية مثل مبدأ السببية الخ. وبعبارة أخرى إنه بينما اتجه الرازي إلى العمل على تجاوز مشاكل علم الكلام المستعصية وأزماته الداخلية بالاستعانة بفلسفة ابن سينا حتى "التبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة" كما يقول ابن خلدون، كان فيلسوف قرطبة مشغولا بالفصل، ليس بين الفلسفة والكلام -إذ لم يكونا قد اندمجا بعد- بل بينها وبين الدين جملة، مجتهدا في إعادة بناء كل منهما من داخله، محافظا لكل منهما على مبادئه وأصوله وبالتالي على استقلاله، مؤكدا أنهما يلتقيان في الهدف: الفضيلة.

الرازي يدمج فلسفة ابن سينا في العقيدة الأشعرية. وابن رشد يعيد بناء كل من الفلسفة والعقيدة القرآنية بالعمل من جهة على تخليص الفلسفة من تأويلات ابن سينا والرجوع بها إلى الأصول، إلى أرسطو بالذات، والعمل من جهة أخرى على تخليص العقيدة الإسلامية من تأويلات المتكلمين وفي مقدمتهم الأشاعرة، والرجوع

---

(٢٤) ابن خلدون . **المقدمة**. نفس المعطيات السابقة. ص ١٠٤٨-١٠٤٩.

بها إلى الأصول : إلى "الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها"، إلى "عقيدة السلف".

وإذا كان ابن رشد لم يتصد بالنقد لمحاولة الرازي دمج الكلام في الفلسفة والفلسفة في الكلام، لكونه لم يكن على علم بها، إذ كانا يعملان في وقت واحد وعلى مسافة طويلة(٢٥)، فإنه من الممكن القول إنه انتقدها سلفا وأبطلها، وذلك بنقده لمذهب ابن سينا واعتراضه الشديد على المفاهيم ذاتها التي شيد عليها الرازي طريقته الجديدة، طريقة المتأخرين. إن نقد ابن رشد لابن سينا -الذي ينسحب أكثر على الرازي- ستتعرف عليه في كتابه "تهافت التهافت"، أما الآن فسيكون علينا أن نعرض لموقف أسلاف ابن رشد، في بلده الأندلس، من علم الكلام جملة ومن كلام الأشعرية خاصة. إنه مسار آخر...

ثانيا: في المغرب والأندلس

١- في البدء كان "مسح الطاولة"

ذلك كان تطور علم الكلام في المشرق، أما في الأندلس والمغرب - وهما اللذان انفصلا عن الخلافة العباسية منذ قيامها ولم تستطع الخلافة الفاطمية السيطرة عليهما- فقد اتخذ التطور الفكري فيهما مسارا آخر، وذلك بفعل جملة عوامل لعل أهمها ثلاثة :

-**أولها** غياب "الموروث القديم " فيهما ، فلم تشهد الأندلس (ولا المغرب الذي ظلت مرتبطة بتاريخه منذ الفتح حتى سقوط غرناطة) أي انبعاث حقيقي لبنية المعتقدات القديمة السابقة على الإسلام كما حدث في سورية والعراق ، وإلى حد ما في مصر. بل لقد قام الفتح الإسلامي فيهما بعملية "مسح الطاولة" كما فعل في شمال أفريقية كلها. وإذا كان كثير من السكان الأصليين في الأندلس قد حافظوا على دينهم المسيحي أو اليهودي ، فإنهم لم ينقلوا من ثقافتهم القديمة إلى الثقافة العربية الإسلامية أي شيء يستحق الذكر. وهذا راجع إلى أن الثقافة في الأندلس لم

---

(٢٥) يذكر رينان أن ليون الإفريقي روى أن فخر الدين الرازي سمع في القاهرة عن ابن رشد، وكان قد اشتهر هناك، فاستأجر سفينة في الأسكندرية ليزوره في الأندلس، ولكنه أنه عدل عن ذلك لما سمع بنكبته. غير أن رينان يشكك في هذه الرواية لتناقض الأخبار التي يرويها ليون الإفريقي في كتابه. انظر: ارنيسب رينان. ابن رشد والرشدية. ترجمة عادل زعيتر. دار إحياء الكتب العربية. القاهرة. ١٩٥٧. ص ٥٦.

تكن قبل الفتح الإسلامي من الازدهار والقوة بحيث تستطيع فرض وجودها داخل ثقافة الفاتح.

ذلك ما لاحظه أحد الأعلام الذين أنجبتهم قرطبة، صاعد الأندلسي ، الذي أبرز، في سياق تأريخه للثقافة والفكر لدى الأمم السابقة على الإسلام ولدى الأمة الإسلامية مشرقا ومغربا، كيف أن الأندلس كانت "في الزمن القديم خالية من العلم لم يشتهر عند أهلها أحد بالاعتناء به"، وأنها " لم تزل على ذلك عاطلة من الحكمة (=الفلسفة) إلى أن افتتحها المسلمون في شهر رمضان سنة اثنتين وتسعين من الهجرة، فتمادت على ذلك أيضا لا يعنى أهلها بشيء من العلوم إلا علوم الشريعة وعلم اللغة إلى أن توطد الملك لبني أمية، بعد عهد أهلها بالفتنة، فتحرك ذوو الهمة منهم لطلب العلم".[٢٦] وكان ذلك على عهد عبد الرحمن الناصر (٣٠٠ هـ ٩١٢ م /٣٥٠ هـ ٩٦٢ م) الذي جعل من "إمارة بني مروان " في الأندلس خلافة أموية ثانية تنافس الخلافة العباسية والخلافة الفاطمية وتنازعهما الشرعية.

ومن هنا **ثاني العوامل** التي جعلت التطور الثقافي في المغرب والأندلس يستقل بمساره عن مثيله في المشرق: استقلال المغرب والأندلس عن الخلافة العباسية ودخولهما معها، ثم مع الخلافة الفاطمية، في صراع سياسي أيديولوجي ومنافسة ثقافية واسعة. ولا بد من التأكيد هنا على أن الأندلس وبلاد المغرب عموما قد ظلت منذ الفتح الإسلامي تتحرك ثقافيا في دائرة إسلام الفاتحين الأول، إسلام الصحابة والتابعين الذي يعتمد الرواية والنقل أساسا في اكتساب المعرفة، سواء في مجال الدين واللغة أو في غيرهما من المجالات، وذلك على العكس مما حدث في المشرق حيث تعددت المذاهب في الفقه والنحو والكلام.

وإذا كانت بعض التيارات السياسية والفكرية المتصارعة في المشرق قد ترددت لها أصداء في المغرب والأندلس، إما عن طريق "الدعاة" أو من خلال الرحلة إلى المشرق، قصد الحج أو الدراسة أو التجارة، فإن أيا منها لم يتمكن من اكتساح الساحة ولا من فرض نوع ما من الهيمنة. بل لقد بقيت هذه التيارات الوافدة هامشية وظرفية. وما تمكن منها من الصمود ظل محصورا ومحاصرا ضمن حدود ضيقة . ذلك كان حال حركة المعتزلة، دعاة واصل بن عطاء، في شمال المغرب الذين سبقت الإشارة إليهم، وتلك أيضا كانت حال التيار الذي ظهر في الأندلس في القرن الثالث متأثرا بآراء الجاحظ الاعتزالية. أما التيارات الباطنية التي تمكنت من احتلال بعض المواقع فإنها لم تتمكن من الصمود والتوسع والانتشار لا في

---

(٢٦) أبو القاسم صاعد بن أحمد الأندلسي. **طبقات الأمم**. مطبعة التقدم الحديثة. القاهرة. د.ت.

المغرب ولا في الأندلس الذين ظلا محافظين على استقلالهما الفكري والمذهبي محافظتهما على استقلالهما السياسي. لقد بقيت الساحة الفكرية فيهما خالصة أو تكاد لـ "عقيدة السلف"، عقيدة أهل السنة في وضعها الأول، قبل قيام المذهب الأشعري (مذهب الدولة العباسية).

وعندما قامت الدولة الأموية في الأندلس عملت في أول عهدها بمذهب أهل الشام (موطن بني أمية)، مذهب الإمام الأوزاعي، الذي لم يكن يختلف في شيء عن مذهب الفاتحين الأول من حيث اعتماد النقل والرواية. أما عندما اعتمد العباسيون في المشرق مذهب أبي حنيفة (مذهب أهل العراق) وظهر الإمام مالك بمظهر الخصم لدولتهم، ليس فقط بمذهبه الفقهي، الذي يعتمد الحديث وعمل أهل المدينة خلافا لمذهب أبي حنيفة الذي يعتمد الرأي، بل أيضا ببعض مواقفه الشخصية السياسة الطابع، التي عارض فيها العباسيين ، عند ذاك لم تجد الدولة الأموية بالأندلس مانعا من ترك المذهب المالكي ينتشر لتتبناه كمذهب رسمي للدولة. وهكذا أصبح فقهاء المالكية بالأندلس يمارسون سلطة ثقافية واسعة ويقومون بمهمة التأطير الإيديولوجي للرعية لصالح الدولة، دولة الأمويين في الأندلس.

- ومن هنا العامل الثالث من جملة العوامل التي كان لها دور رئيسي في تحديد المسار الذي عرفه التطور الفكري في الأندلس: يتعلق الأمر بالسلطة التي مارسها الفقهاء في ميدان العلم والتعليم. وحتى لا نقف عند حدود وصف هؤلاء الفقهاء بأوصاف جاهزة مثل "التزمت"، فنحملهم مسئولية "تضييق الخناق على الفكر الحر"... ونستريح ، نرى أنه لا بد من التنبيه هنا إلى الأهمية القصوى التي كانت للعامل الايديولوجي في المجتمع الإسلامي مشرقا ومغربا . لقد كان السلاح الايديولوجي من أقوى الأسلحة ، بل كان السلاح الأقوى الذي كانت الدولة والمعارضة معا تحرصان على امتلاكه والإمعان في استعماله . لقد كانت السيطرة الأيديولوجية والهيمنة الثقافية هي "الطريق الملكية" للسيطرة المادية.

وهكذا فإذا وجدنا فقهاء المالكية في الأندلس، وقد كانوا ايديولوجيي الدولة هناك ، يقفون موقفا متشددا من المذاهب الفقهية الأخرى والتيارات العقدية الكلامية والفلسفية التي كانت تفد من الشرق ، إما في إطار الاتصال الثقافي العادي الذي لم ينقطع قط، وإما في إطار النشاط السياسي للدعاة، سواء منهم الذين كانوا يعملون للدولة العباسية أو الذين كانوا ينشطون ضدها لحساب الحركة الشيعية والتيارات الباطنية -إذا كنا نجد فقهاء الأندلس يقفون بالمرصاد لهؤلاء وأولئك فيجب أن لا

ننسى أن الأمر يتعلق من وجهة نظر "منطق الدولة" بعمل مشروع وضروري : العمل من أجل حماية الذات والدفاع عن النفس.

وإذا تذكرنا أن "علم الكلام" كان في أصل منشئه بالمشرق كلاما في السياسة بمفاهيم دينية، وأنه ظل يشكل أحد الأغطية الإيديولوجية للدعاية وكسب الأنصار وتنظيم "الانقلابات" والثورات في الدول المجاورة والمنافسة، أدركنا الدوافع التي جعلت فقهاء الأندلس والمغرب يقررون: "تقبيح علم الكلام وكراهة السلف له وهجرهم مَن ظهر عليه شئ منه، وأنه بدعة في الدين وربما أدى أكثره إلى اختلال في العقائد" (٢٧)، وفهمنا أيضا لماذا لم يكن ممكنا قيام مذهب كلامي أو مشروع إيديولوجي في الأندلس إلا داخل الفقه أو بواسطته. **إن التجديد لا ينبثق إلا من "الداخل"**، والداخل كان محكوما بالفقه، وإذن فالتجديد يجب أن ينطلق من الفقه. وهذا ما حدث على يد فقيه قرطبة أبو محمد ابن حزم.

٢- ظاهرية ابن حزم.. والتجديد من "الداخل"

في الوقت الذي كان فيه الباقلاني وعبد القاهر البغدادي والجويني وغيرهم من كبار المتكلمين والفقهاء يعملون في بغداد على ترسيم المذهب الأشعري و"إغلاق" حدوده وآفاقه، الشيء الذي تبلور كما رأينا في "الاعتقاد القادري" و"بيان " البغدادي... في نفس هذا الوقت، تقريبا، كان ابن حزم في الأندلس (٣٨٤-٤٥٦) يجتهد في صياغة مذهب فقهي يقوم على اعتماد الظاهر من النصوص والرجوع إلى الأصول، ضدا على قياسات وتفريعات فقهاء المذاهب الأربعة.

لقد درج الناس على النظر إلى ابن حزم كمجرد فقيه ظاهري ، مساجل حاد المزاج . وإذا أضيف عنصر آخر إلى شخصيته الثقافية فالغالب ما يبرز تحليله الدقيق للحب وسلوك المحبين الذي ضمنه رسالته الشهيرة "طوق الحمامة". والواقع أن اختزال فكر ابن حزم بهذا الشكل ينطوي على تعتيم ظالم - مقصود أو غير مقصود لا فرق- لواحد من أكبر المجددين في الفكر العربي الإسلامي يستحق بالفعل أن يعتبر مدشنا للحظة جديدة في تاريخ هذا الفكر. ذلك أن "ظاهرية" ابن حزم ، "فقيه قرطبة" ، منظورا إليها على ضوء الملابسات السياسية التي أطرت تفكيره وحددت له اتجاهه، هي مشروع ايديولوجي ثقافي مضاد وبديل لأيديولوجيا الدولة الفاطمية

---

(٢٧) عبد الواحد المراكشي. **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**. دار الكتاب. بيروت ١٩٧٨. ص ٢٥٢ وما بعدها.

ومذهب الدولة العباسية، هاتان الدولتان اللتان كانتا تتنافسان ، في عداء تاريخي ، على الأندلس ، وتحاربان بالسلاح الأيديولوجي خاصة، الخلافة الأموية التي كان ابن حزم ينطق باسمها ويحمل مشروعها الثقافي الأيديولوجي.

لقد كانت عائلة ابن حزم من كبريات العائلات التي خدمت الدولة الأموية في الأندلس، فكان أبوه وزيرا لدى الحاجب المنصور ابن أبي عامر على عهد الخليفة هشام المؤيد (تولى الخلافة سنة ٣٦٦ هـ) الذي دخلت الدولة الأموية في عهده، ومباشرة بعد وفاة المنصور بن أبي عامر سنة ٣٩٣ هـ ، في أزمة هيكلية خطيرة بسبب النزاعات على الخلافة داخل الأسرة الأموية نفسها من جهة، وكثرة الثورات ضدها من جهة ثانية، فظلت هذه الأزمة تنخر كيانها إلى أن سقطت نهائيا سنة ٤٢٢ هـ . وقد جاءتها الضربة القاضية على أيدي الحموديين الذين كانت لهم إمارة في شمال المغرب وكانوا طالبيين (= شيعة) وبالتالي حلفاء للفاطميين كما أشرنا إلى ذلك آنفا .

والواقع أن ظاهرية ابن حزم ، سواء في جانبها الهدمي أو في جانبها الإنشائي، لا يمكن إدراك مضمونها التجديدي الذي يجعل منها لحظة متميزة في تاريخ الثقافة العربية إلا إذا نظر إليها من الزاوية الابستيمولوجية أولا. ذلك أن ما كان يركز عليه ابن حزم نقده رغم طابعه السجالي ، ليس الآراء والأطروحات، بل الأسس والأصول التي تقوم عليها، ومن هنا كانت ظاهريته ظاهرية نقدية أصولية وليست ظاهرية نصية اتباعية كما يفهم منها بعض الناس بسبب ربطهم إياها ربطا ميكانيكيا مع ظاهرية داود الأصفهاني (٢٠٢ - ٢٧٠ هـ). فعلا يرتبط ابن حزم في مجال الفقه بالمذهب الظاهري الذي أسسه داود وابنه ، غير أنه حتى في هذا المجال نفسه تبدو ظاهرية فقيه قرطبة ذات طابع خاص تماما : إنها تصدر عن رؤية شمولية للعقيدة والشريعة، رؤية تستلهم المنطق والعلوم الطبيعية والفلسفة.

ولا بد، لإبراز شمولية الرؤية الحزمية، من التأكيد على موقفه النقدي من الأسس الدينية و "النظرية" التي شيد عليها المتكلمون مذاهبهم، وهذا ما يهمنا هنا بالدرجة الأولى.

٣- العلم والمنطق أقرب إلى الدين من أقاويل المتكلمين

تناول ابن حزم آراء الفرق الكلامية في الإسلام بالتحليل والنقد، بعد أن صنفها إلى خمسة رئيسية: أهل السنة، والمعتزلة، والمرجئة، والشيعة، والخوارج. مستندا في هذا التصنيف على مدى قرب أو بعد آرائها من رأي أهل السنة في

القضيتين الأساسيتين اللتين نشأ "علم الكلام" من الخلاف حولهما: **مسألة الإيمان**، هل هو قول باللسان (شهادة أن لا إله إلا الله) فقط، أم قول وتصديق بالقلب أم أنه قول وتصديق وعمل (امتثال للأوامر والنواهي) من جهة، **وقضية الإمامة** من جهة أخرى (هل هي محصورة في علي وذريته أم أنها لقريش وحدها أم أنها لعموم المسلمين)...وما يهمنا هنا أكثر هو نقده للمذهب الأشعري ، وقد كان معاصرا لأكبر بُناته، وهو المذهب الذي سيركز عليه ابن رشد فيما بعد نقده للمذاهب الكلامية. فعلا، كان ابن حزم على صلة مباشرة بهذا المذهب، يعرض لآراء زعمائه في عصره وعلى رأسهم الأشعري مؤسس المذهب والباقلاني وابن فورك وغيرهم، ويقول عنه إنه انتشر "في بغداد والبصرة وكان له سوق في صقلية والقيروان وبالأندلس، ثم رق أمرهم والحمد لله رب العالمين".[٢٨]

وما يلفت النظر في نقد ابن حزم هو أنه، إذا كان يأخذ على الفرق الكلامية ابتعادها عن مذهب "أهل السنة" الذين يقول عنهم إنهم "أهل الحق، ومن عداهم فأهل البدعة، فإنهم الصحابة ومن سلك منهجهم من خيار التابعين ثم أصحاب الحديث ومن اتبعهم من الفقهاء جيلا فجيلا إلى يومنا هذا ومن اقتدى بهم من العوام في شرق الأرض وغربها"؛[٢٩] إذا كان ابن حزم يحدد "أهل الحق" هذا التحديد "السلفي" فإنه لم يتردد في تبني آراء الفلاسفة، وخاصة أرسطو، في المسائل التي كانت من ميدان العقل والعلم في عصره، وتقديمها بديلا عن آراء المتكلمين، أشاعرة وغيرهم. وهو يفعل ذلك بصراحة وإصرار، لا لأنه كان فيلسوفا أرسطوطالسيا كابن رشد، بل لأنه كان يرى أن ما يقوله أرسطو هو أقرب إلى الصحة وإلى الفهم العام والتجربة وبالتالي أقرب إلى ما ينطق به ظاهر النصوص.

ينتقد ابن حزم أولئك الذين "لم يزيدوا على طلب علوم الإسناد وجمع الغرائب [...] فعابوا كتبا لا علم لهم بها، ولا طالعوها، ولا رأوا منها كلمة، ولا قرؤوها، ولا أخبرهم عما فيها ثقة، كالكتب التي فيها هيئة الأفلاك ومجاري النجوم، والكتب التي جمع أرسطوطاليس في حدود الكلام" (=المنطق). ثم يضيف: "وهذه الكتب كلها كتب سالمة مفيدة دالة على توحيد الله عز وجل وقدرته، عظيمة المنفعة في انتقاد جميع العلوم" . ثم يقرر قاعدة ستتردد أصداؤها عند ابن رشد كما سنرى بعد ، وهي "أن كل ما صح ببرهان في أي شيء كان، فهو في القرآن وكلام النبي (ص) منصوص مسطور، يعلمه كل من أحكم النظر وأيده الله بعلم.

---

(٢٨) ابن حزم. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**. مكتبة خياط. بيروت. د.ت. خمسة أجزاء في مجلد واحد. ج ٤. ص ٢٠٤.

(٢٩) نفس المرجع . ج ٢. ص ١١٣.

وأما ما عدا ذلك مما لا يصح ببرهان، وإنما هو إقناع أو شغب فالقرآن وكلام النبي (ص) منه خاليان".(٣٠) إن هذا يعني أن ما في كتب الفلاسفة من المعارف "البرهانية" هو أقرب إلى ما في القرآن من تأويلات المتكلمين. ذلك ما سيعبر عنه ابن رشد ثم ابن تيمية من بعده بـ " موافقة صريح المعقول مع صحيح المنقول".(٣١) وصريح المعقول هو ما تعطيه التجربة ولا يتعارض مع العقل. وآراء المتكلمين لا تتوافر فيها هاتان الصفتان. ذلك انهم يتعاملون مع "الشاهد" (معطيات الحس والتجربة) لا كما هو في نفسه بل يبنونه بالصورة التي تمكنهم من الاستدلال به على صحة عقائدهم في "الغائب" (=عالم الألوهية). هذا من جهة، ومن جهة أخرى هم لا يلتزمون بمبادئ العقل بل يتخذون مواقف متعارضة معها، وذلك مثل ما يقولونه في الجوهر الفرد وما يقررونه من التجويز وعدم ارتباط المسببات بأسبابها ارتباطا ضروريا.

يرفض ابن حزم إذن، المبادئ التي شيد عليها المتكلمون آراءهم ومذاهبهم وفي مقدمتها نظريتهم في الجوهر الفرد وفي التجويز، كما ينتقد منهجهم: الاستدلال بالشاهد على الغائب.

ينتقد ابن حزم هذه المبادئ ويرفضها ويشهر بنتائجها:

- يرفض القول بالجوهر الفرد وما يترتب عنه من القول بالانفصال(٣٢) ويتبنى موقف الفلاسفة (أرسطو خاصة)، فيؤكد أن الجوهر ليس شيئا آخر غير الجسم ، فـ "كل جوهر جسم وكل جسم جوهر، وهما اسمان معناهما واحد"، وأنه لا وجود للخلاء: "ليس في العالم خلاء البتة وأنه كرة مصمتة لا تخلل فيها"(٣٣).

- كما يرفض القول بالتجويز(٣٤) الذي يترتب عنه إنكار الطبائع وإنكار السببية، ويرى أن "هذا المذهب الفاسد" لا أصل له في الشرع ولا في العقل مقررا

---

(٣٠) نفسه. ج. ٢ ص ٩٣-٩٥. ترسخت هذه الفكرة في الأندلس وتم التعبير عنها بالقول: إن الأمر الشرعي لايخاف الأمر الوجودي ، وأنه إذا ظهر هناك تعارض أول الشرع حسب ما يعطيه الوجود.

(٣١) لابن تيمية كتاب بهذا العنوان.

(٣٢) أقصد الرؤية التي تنظر لأشياء العالم كأجزاء منفصلة كالذرات، على عكس الرؤية التي تقوم على الاتصال والتي تنظر إلى الأشياء في ارتباط بعضها ببعض كالأمواج.

(٣٣) يقول المتكلمون: إن الجواهر الفردة تتحرك في الخلاء، إذ لابد من الخلاء لتبقى منفصلة مستقلة. أما أرسطو فكان يقول إن الخلاء غير معقول: لا يمكن تصوره. أما الفضاء أو ما يبدو فارغا فهو مملوء بمادة الأثير، وهي عنده عنصر خامس تختلف طبيعته عن العناصر الأربعة المعروفة: الماء والتراب، والنار والهواء. ومعنى قول ابن حزم: العالم كرة مصممة هو أنه لا فراغ فيها وكانوا يتصورون العالم على غرار البصلة، والأفلاك التي تجري عليها النجوم والكواكب التي تحيط بالأرض هي كقشرات البصلة.

(٣٤) التجويز هو إنكار السببية والقول بأن كل شيء جائز في العقل. كما سنرى عند نقد ابن رشد لنظرية الجوهر الفرد. ومن أجل تفاصيل وافية حول مبدأ التجويز لدى الأشاعرة: أنظر كتابنا "بنية العقل العربي" م.د. و.ع. بيروت. قسم البيان. الفصلان: الخامس والسادس.

أن "الطبائع والعادات مخلوقة لله ، خلقها الله عز وجل فرتب الطبيعة على أنها لا تستحيل (= تتحول) أبدا، ولا يمكن تبدلها عند كل ذي عقل ".

أما القياس فهو، في نظره ، لا يصح ولا يجوز إلا داخل أفراد النوع الواحد، أي داخل مجموعة يشترك أفرادها في طبيعة واحدة . أما عندما يتعلق الأمر بعناصر من مجموعات مختلفة لا تجمعها طبيعة مشتركة فلا يجوز القياس. ومن هنا كان القياس في الفقه، والاستدلال بالشاهد على الغائب في علم الكلام، منهجا فاسدا: ذلك لأن الفقهاء يقيسون أشياء على أشياء تختلف بالنوع بمجرد وجود شبه بينها، هذا في حين أن الشبه بين الأشياء لا يوجب استواء في الأحكام. ولو كان الأمر كذلك لكان للأشياء كلها حكم واحد، لأنه ما من شيء إلا ويقوم بينه وبين غيره شبه ما. أما ترجيح شبه على آخر واعتباره علة من طرف الفقيه فهو-مجرد ظن. والشرع لا يجوز بناؤه على الظن، بل لا بد من القطع ، والقطع لا يكون إلا بنص. أما استدلال المتكلمين، فهو استدلال فاسد كذلك ، لأن طبيعة الشاهد (عالم الإنسان) غير طبيعة الغائب (عالم الإله)، فكيف يمكن الاستدلال بتلك على هذه وهما على طرفي نقيض : عالم الإنسان هو عالم النقص والفساد بينما عالم الإله كله كمال ودوام.

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن المنهج الذي يتبناه ابن حزم بديلا عن منهج المتكلمين هو ما يسميه بـ "حجج العقول" وهو المنهج الذي يعتمد استخلاص النتيجة من مقدمات صحيحة مستمدة من معطيات الحس والتجربة ويقبلها العقل. وبكلمة واحدة: المنطق الأرسطي، الذي يقول عنه ابن حزم إنه "علم مظلوم، ونصر المظلوم فرض وأجر". ومعلوم أن ابن حزم قد ألف كتابا في المنطق جعل عنوانه " التقريب لحد المنطق والمدخل إليه " استعمل فيه أمثلة سهلة بسيطة "فاشية الاستعمال" حتى يكون سهل التناول والتطبيق من طرف الجميع، خاصة الفقهاء، فإن من لا يعرف المنطق " لم يجز له أن يفتي بين اثنين لجهله بحدود الكلام وبناء بعضه على بعض وتقديم المقدمات وإنتاج النتائج".(٣٥)

وكما يرفض ابن حزم آراء الأشاعرة في "دقيق الكلام" يقف ضد وجهات نظرهم في جليله، وهذه أمثلة:

فبخصوص الذات الإلهية يرى ابن حزم أنه من غير الجائز اعتماد القياس في تصورها. ذلك أن الذوات في الشاهد، ومنها ذات الإنسان، هي أجسام وأعراض،

---

(٣٥) ابن حزم. **التقريب لحدود المنطق والمدخل إليه**. تحقيق إحسان عباس .مكتبة الحياة. بيروت.ص٨-١٠. قد سبق ابن حزم الغزالي إلى فكرة تعريب المنطق باستعمال أمثلة من الحقل الثقافي العربي الإسلامي.

والله ليس جسما ولا عرضا، بل هو "محرك ليس متحركا ومصور ليس متصورا".[٣٦] وهذا تبَنٍّ صريح لنظرية أرسطو التي كانت تمثل في زمانه رأي "العلم والبرهان".

أما التمييز بين الذات والصفات في الله فهو في نظر ابن حزم بدعة فالله "لم يطلق لفظة "الصفة "على نفسه ولا النبي ولا الصحابة". وبالتالي فلا معنى للتنازع حول "الصفات"، هل هي "زائدة على الذات" أم غير زائدة؟ لا معنى للقول إن علم الله هو غير الله وهو مخلوق، ولا أنه غير الله وغير مخلوق كما يقول الأشعري والباقلاني (يذكرهما ابن حزم بالاسم) وهو يرى أن " هذا قول لا يحتاج في رده إلى أكثر من أنه شرك مجرد وإبطال للتوحيد لأنه إذا كان مع الله شيء غيره لم يزل معه فقد بطل أن يكون الله تعالى كان وحده [...] وما قال بهذا أحد قط من أهل الإسلام قبل هذه الفرقة (= الأشعرية) المحدثة بعد الثلاث مائة عام، فهو خروج عن الإسلام وترك للإجماع المتيقن" [٣٧].

ويضيف قائلا: "والعجب مع هذا كله تصريح الباقلاني وابن فورك في كتبهما في الأصول وغيرها بأن علم الله تعالى واقع مع علمنا تحت حد واحد، وهذه حماقة ممزوجة بهوس إذ جعلوا ما لم يزل محدودا بمنزلة المحدثات" أي قاسوا علم الله على علم الإنسان فجعلوه محدودا مثله، هذا في حين أن القياس هنا لا يجوز لاختلاف طبيعة كل من العلمين: علم الله غير محدود وعلم الإنسان محدود.

وكذلك الشأن في مسألة الإرادة والاختيار. فالاختيار بالنسبة لله هو أنه يفعل ما يشاء وكيف شاء. أما الإنسان فالاختيار بالنسبة له هو ذلك الميل الذي خلق الله فيه نحو شيء معين. وهذه فكرة سيقول بها ابن رشد بعد أن يطورها.[٣٨]

نعم تتردد أصداء هذا النقد بوضوح في كتاب ابن رشد الذي بين أيدينا -كما سنرى- وقد ترددت قبل ذلك لدى مؤسس الدولة التي عاش ابن رشد في كنفها. إنه ابن تومرت الذي بعث ظاهرية ابن حزم ونقلها من مجرد مذهب، يشتكي صاحبه من افتقاده لسلطة الدولة التي تقره، إلى "دعوة" للتغيير والتجديد كما سنرى.

---

(٣٦) ابن حزم . **الفصل**. نفس المعطيات السابقة. ج٢. ص ١١٣.
(٣٧) نفسه. ج٢. ص ١٣٥.
(٣٨) نفسه. ج٢. ص ١٣٦.

٤- مشروع إيديولوجي ينتظر التحقيق...

كانت أسرة ابن حزم من كبريات الأسر التي خدمت الدولة الأموية في الأندلس. كان أبوه وزيرا لدى المنصور ابن أبي عامر على عهد هشام المؤيد (تولى الخلافة سنة ٣٦٦هـ) الذي دخلت الدولة الأموية بالأندلس في عهده، ومباشرة بعد وفاة المنصور ابن أبي عامر، في أزمة هيكلية خطيرة بسبب النزاعات على الخلافة داخل الأسرة الأموية من جهة، وكثرة الثورات ضدها من جهة ثانية. وقد ظلت هذه الأزمة تنخر كيانها إلى أن سقطت نهائيا سنة ٤٢٢ هـ.

كان ابن حزم خلال هذه الأزمة في طليعة "الحزب" الذي كان يغالب الزمن ويصارع الثائرين بهدف إعادة الحكم لبني مروان. وقد تمكن هذا "الحزب" فعلا من تنصيب "خلفاء" منهم استوزر ابن حزم لبعضهم ومن بينهم المعتمد آخر ملوك بني أمية (خلع سنة ٤٢٢ هـ). وإذن فظاهرية ابن حزم، منظورا إليها على ضوء الأحداث التي عايشتها، لم تكن مجرد موقف فكري معزول عن الواقع وصراعاته، بل كانت بمثابة إعلان نضالي للمشروع الإيديولوجي الذي كان يختمر في الأندلس ليكون السلاح النظري الذي تواجه به الدولة الأموية خصميها التاريخيين: العباسيين في بغداد والفاطميين في مصر (ومعلوم أن سقوط دولة الأمويين كان على يد الحموديين الشيعة الذين كانت لهم إمارة في شمال الأندلس وكانوا حلفاء للفاطميين).

كانت ظاهرية ابن حزم، إذن، عبارة عن مشروع إيديولوجيا كلية متكاملة تطمح إلى تعميم نفسها على المجتمع ككل، كان لابد لها من سلطة سياسية تفرضها. ولم يكن من الممكن أن تحقق ما كانت تصبو إليه من الانتشار والهيمنة الفكرية والثقافية في وقت كانت فيه الدولة، التي كانت "الحزمية" تنطق باسمها وتحمل مشروعها الإيديولوجي، تلفظ أنفاسها الأخيرة. وهذا ما كان ابن حزم يدركه ويعيه جيدا، وقد عبر عنه بقوله: " وأما جهتنا فالحكم في ذلك ما جرى به المثل السائر: أزهدُ الناس في عالم أهلُه، وقرأت في الإنجيل أن عيسى عليه السلام قال: لا يفقد النبي حرمته إلا في بلده، وقد تيقنا ذلك بما لقي النبي (ص) من قريش". وكان يقول: " إن مذهبين انتشرا بقوة السلطان ، مذهب مالك في المغرب ومذهب أبي حنيفة بالمشرق"،[٣٩] الشيء الذي يعبر بوضوح عن وعيه بأن مذهبه لن يكتب له الانتشار إلا إذا توفر له سلطان سياسي يفرضه.

---

(٣٩) انظر: محمد أبو زهرة . ابن حزم. دار الفكر العربي. القاهرة. د.ت. ص ٥١٦-٥٢٢.

٥- ابن تومرت ...تحقيق بعدي للحزمية

ولكن الأيديولوجيات التجديدية الثورية التي من هذا النوع لا تموت، بل لابد أن يأتي من يستعيدها بصورة أو بأخرى عندما تصبح الحاجة الاجتماعية إليها قائمة والظروف ناضجة.

ذلك ما سيحصل بعد أزيد قليلا من خمسين سنة، إذ ستصبح "ظاهرية ابن حزم" أساسا لحركة سياسية ثورية قادها في المغرب المهدي ابن تومرت ضد دولة المرابطين المغربية الفتية، التي استنجد بها كبراء الأندلس لجعل حد للحرب الأهلية فيها بين ملوك الطوائف ورد أطماع الملوك الأسبان في استردادها. لقد انتقل يوسف بن تاشفين أمير المرابطين إلى الأندلس ثلاث مرات للجهاد وانتهى به الأمر أخيرا إلى أن جعلها تحت حكمه المباشر ابتداء من سنة ٤٨٤ هـ .

كان الجهاز الإداري والسياسي للمرابطين القادمين من الصحراء خاضعا لنفوذ الفقهاء الذين كانوا مالكيين متشددين و "مقلدين"، فخنقوا حرية الفكر التي كانت قد ازدهرت عندما انحلت فيها السلطة المركزية واصبح الأمر لملوك الطوائف الذين كانوا يتنافسون على الظهور بمظهر الأبهة، فشجعوا العلم والعلماء. أما في المغرب فقد كانت ممارسات الفقهاء امتدادا لنفس الظاهرة التي كانت سائدة من قبل، ظاهرة هيمنة التقليد في الفقه والعقيدة . وذلك هو "الجمود" و"الانحراف" الذين سيركز عليهما ابن تومرت حركته الإصلاحية، بل الثورية.

اتخذ المهدي ابن تومرت شعار " الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر " سلاحا دينيا ، واتخذ شعار " ترك التقليد والرجوع إلى الأصول " سلاحا إيديولوجيا، فراح يوجه الضربات لكيان الدولة المرابطية الديني والإيديولوجي.

كان المرابطون في نظر ابن تومرت منحرفين عن الدين الصحيح، عن التوحيد، لأن علماءهم اعتمدوا القياس، قياس الغائب على الشاهد، فأوقعوا الناس، وأوقعوا أنفسهم ودولتهم، في التشبيه والتجسيم على مستوى العقيدة، بقياسهم الله على الإنسان ، كما كرسوا " التقليد " على مستوى الشريعة بوضعهم الفروع مكان الأصول فابتعدوا عن الكتاب والسنة.

من هذا المنطلق الذي يستعيد بكيفية مباشرة المضمون الديني والأساس الإبيستيمولوجي لـ " ظاهرية " ابن حزم سار ابن تومرت بحركته إلى نهايتها، إلى تأسيس الدولة الموحدية التي ستجسم باستراتيجيتها الثقافية المشروع الإيديولوجي الذي ناضل ابن حزم من أجله . لننظر إذن إلى الكيفية التي استعادت بها الدولة

الموحدية مشروع ابن حزم ولنبدأ بأطروحات مؤسس الحركة التي أقامتها : اطروحات ابن تومرت المنهجية .

لعل أهم أثر فكري يحتفظ لنا بمنهجية ابن تومرت هو " كتاب أعز ما يطلب" (نشره غولدزيهر بالجزائر عام ١٩٠٣) الذي جمع فيه خليفته عبد المؤمن بن علي ، المؤسس الفعلي للدولة الموحدية ، الأحاديث والتعليقات التي تشكل ما يمكن اعتباره الأساس النظري والإطار الإيديولوجي العام لدعوة ابن تومرت الإصلاحية .

والحق أن هذا الكتاب أشبه ما يكون بمقال جديد في منهجية التفكير والبحث في شؤون العقيدة والشريعة. إن المبدأ الابيستيمولوجي الذي يقود خطاب ابن تومرت في هذا الكتاب هو مبدأ " الثالث المرفوع " وبعبارته المفضلة: " لا وسط بين النفي والإثبات" . إننا في هذا الكتاب أمام رفض صارم لتلك " القيمة الثالثة " التي كان ينشدها بإلحاح التفكير الكلامي والفلسفي والفقهي العربي من وراء اعتماد قياس الغائب على الشاهد في إنتاج المعرفة.[٤٠] ينتقد ابن تومرت قياس الغائب على الشاهد في مختلف المجالات التي يوظف فيها داخل الثقافة العربية، مجالات الفقه والكلام واللغة ، متخذا من نقده هذا أساسا ابيستيمولوجيا لنقده الإيديولوجي الذي استهدف مباشرة فقهاء المرابطين وسلطتهم.

ففي مجال الفقه يرى ابن تومرت أن الحكم الشرعي لا يثبت بالقياس لأنه طريقة في التفكير لا تفيد اليقين وإنما تحرك الظن والشك لا غير. إن الذي يثبت الحكم الشرعي في نظره هو **الأصل** ، والأصل وحده . ومن هنا كانت دعوته إلى الرجوع الى الأصول. يقول : " لا يثبت حكم في الشريعة بالظن ، ولا يثبت إلا بالعلم . والتماس المعاني بالتخمين من غير تحقيق ولا التفات إلى الأصول التي تبنى عليها يزل عن منهاج الحق".[٤١] وإذا كان الفقهاء يلتمسون معرفتهم الظنية تلك عن طريق قياس الغائب على الشاهد الذي يعتمدون فيه على ما يسمونه "العلة"، فإن ابن تومرت يرى أن هذه " العلة " ليست علة على الحقيقة وإنما هي مجرد "أمارة" وعلامة يثبت عندها الحكم ولا يثبت بها. يقول: " الأصل يثبت به الحكم، والأمارة يثبت عندها الحكم. وبين يثبت به ويثبت عنده ما بين السماء والأرض".[٤٢] وغني عن البيان القول إن نقد العلة الفقهية بهذا الشكل ينسف القياس الفقهي تماما.

---

(٤٠) م .ع الجابري. **نحن والتراث.** المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. ١٩٨٥. ص ٢٥٧.
(٤١) ابن تومرت. **أعز ما يطلب**. نشره جولدزيهر. الجزائر. ١٩٠٣. ص ٨ .
(٤٢) نفس المرجع. ص ٢٥.

أما في مجال علم الكلام فان ابن تومرت يرى أن الاعتماد فيه على قياس الغائب على الشاهد يؤدي إلى التشبيه لا محالة . ذلك : " أن الموجود المطلق (= الله) هو القديم الأزلي الذي استحالت عليه القيود والخواص ، والمختص بمطلق الوجود من غير تخصيص ولا تقييد ".(٤٣) ولذلك لا يجوز قياسه بعالم الشهادة ، عالم الطبيعة والإنسان الذي كله تقييد وتخصيص ، يقول : " بطل قياس الغائب على الشاهد إذ لا جامع بينهما لأن كل واحد منهما مضاد للآخر ، ولأن ذا (=الله) يفعل وذا (=العالم) لا يفعل ، وذا قديم وذا محدث ، وذا مفتقر وذا غني . فإذا قيس أحدهما على الآخر بطلت حقيقتهما جميعا ، لأن القياس إنما يصلح بين المتماثلين ، وبين المختلفين إذا كان بينهما شبه ، والله سبحانه ليس له مثل ولا شبه . فإذا بطل هذا بطل به التشبيه وبطل به قياس الغائب على الشاهد".(٤٤) وواضح أن ابن تومرت يربط هنا التشبيه والتجسيم اللذين اتهم بهما المرابطين بقياس الغائب على الشاهد ، ومن هنا كان النقد الإيستيمولوجي نقدا إيديولوجيا كذلك.

مما تقدم يتضح بجلاء أننا هنا بصدد عملية نقل لـ "ظاهرية" ابن حزم من مستوى المشروع الفكري إلى مستوى "الدعوة"، مستوى العمل... وابن تومرت من هذه الناحية تلميذ لابن حزم، ولا علاقة له مع الغزالي -الذي يُزعم أنه التقى به في بغداد- ولا مع المذهب الأشعري، فنقده للاستدلال بالشاهد على الغائب، ودعوته إلى الرجوع إلى الأصول يبعدانه عن الأشعرية تماما.

وليس صحيحا على العموم ما يقال من أن الدولة الموحدية التي أسسها ابن تومرت ومرافقه عبد المؤمن بن علي كانت أشعرية المذهب. لقد كان الموحدون (وهذا هو الاسم الذي أطلقه ابن تومرت على أصحابه وبقوا يحملونه طوال عهدهم بالملك) أصحاب مذهب مستقل في التوحيد، فيه جوانب أشعرية وأخرى معتزلية وعناصر كثيرة أساسية من "ظاهرية" ابن حزم، إضافة إلى فكرة "الإمام المعصوم" الشيعية التي وظفها ابن تومرت سياسيا في أول الأمر لجمع الناس حوله، وقد ألغى الخليفة الموحدي المنصور شعار "الإمام المعصوم المهدي المعلوم" عندما صارت الدولة الموحدية في غنى عنه سياسيا أي عندما توطد حكمها وبلغت قمة عظمتها. وإذن فلا معنى لاستغراب بعض الباحثين المعاصرين من كون ابن رشد، الذي عاش في كنف دولة الموحدين وداخل بلاطها، قد تصدى لنقد المذهب الأشعري بلهجة حادة أحيانا، كما سنرى في الكتاب الذي بين أيدنا. ذلك أن الدولة الموحدية لم

---

(٤٣) نفسه. ص ١٩٥ - ١٩٦.

(٤٤) نفسه. ص ١٦٨.

تكن أشعرية بل كانت ذات مذهب خاص، مذهب يعتمد الكتاب والسنة في الدين مع انفتاح على الفلسفة والعلوم، تماما كما هو شأن ظاهرية ابن حزم.

٦- المذهب الأشعري... لم يكن مذهب الدولة في الأندلس

على أن المذهب الأشعري لم يكن مستساغا من فقهاء البلاط الأندلسي، لا زمن الموحدين ولا زمن أسلافهم المرابطين. ولربما كان من الراجح أن ذاك له علاقة بالمذهب الفقهي. إن فقهاء المذهب المالكي لابد أن يكونوا سنيين في العقيدة، أقرب إلى "الظاهر" منهم إلى مذهب الأشعرية، تماما مثلما أن فقهاء الشافعية أميل إلى الأشعرية منهم إلى "الظاهر".

ولدينا في هذا الصدد جواب لابن رشد الجد، الذي كان من رجال الدولة المرموقين زمن المرابطين، على سؤال يتعلق بمذهب الأشعرية، نختم به هذا المدخل، فهو يربطنا مباشرة بابن رشد الحفيد. إن الأمر يتعلق بالعقيدة الأشعرية كما صاغها الباقلاني والبغدادي وبالمبدأ الذي يقرر أن " بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول"، بمعنى أن عدم الأخذ بالأدلة "العقلية" التي يبرهن بها الأشاعرة على حدوث العالم (=نظريتهم في الجوهر الفرد) يؤدي إلى بطلان الاعتقاد في الخالق، ومن ثم تكفير كل من يعتنق تلك الأدلة.

وما يلفت الانتباه في جواب ابن رشد الجد هو أنه يتضمن نفس وجهات النظر التي يقررها فيلسوفنا في كتابه الذي بين أيدينا، سواء فيما يخص نقد طريق الأشعرية في الاستدلال على وجود الله أو فيما يتعلق بعرض الطريق التي يقررها القرآن الكريم، أو فيما يخص الموقف الذي يجب أن تتخذه الدولة من كتب الأشاعرة والمسألة لا تتعلق بتطابق وجهة نظر الحفيد مع وجهة نظر جده وحسب، بل وتتعلق كذلك بكون الأول كان يتكلم من داخل البلاط الموحدي بينما كان الثاني من كبار رجال الدولة المرابطية (توفي الجد في السنة التي ولد فيها الحفيد، سنة ٥٢٠ هـ، وهي السنة التي كانت فيها الدعوة الموحدية في بدايتها)، وهذا يدل على نوع من الاستمرارية على صعيد العقيدة تمتد إلى ابن حزم. (يجد القارئ نص الفتوى في الملحق أدناه: النص الثالث).

ملحق

النص الأول

بيان "الاعتقاد القادري"

نص البيان:

[١]- "على الإنسان أن يعلم أن الله عز وجل وحده لا شريك لـه، «لم يلد ولم يولد. ولم يكن له كفؤا أحد »(الإخلاص٣-٤). لم يتخذ صاحبة ولا ولدا، ولم يكن له شريك في الملك.

[٢]- "وهو أول لم يزل وآخر لا يزال.

[٣]- "قادر على كل شيء، غير عاجز عن شيء.

[٤]- "إذا أراد شيئا قال له: كن، فيكون.

[٥]- " غني غير محتاج إلى شيء. « لا إله إلا هو الحي القيوم، لا تأخذه سنة ولا نوم » (البقرة ٢٥٥). « يطعم ولا يطعم » (الأنعام ١٤). لا يستوحش من وحدة ولا يأنس بشيء، وهو الغني عن كل شيء.

[٦]- " لا تخلقه (=تُبْلِيه) الدهور والأزمان، وكيف تغيره الدهور وهو خالق الدهور والأزمان، والليل والنهار، والضوء والظلمة، والسماوات والأرض، وما فيهما من أنواع الخلق، والبر والبحر وما فيهما، وكل شيء حي أو موات أو جماد؟

[٧]- "كان ربنا وحده لا شريك معه، ولا مكان يحويه، فخلق كل شيء بقدرته، وخلق العرش لا لحاجته إليه، فاستوى عليه كيف شاء وأراد، لا استقرار راحة كما يستريح الخلق.

[٨]- "وهو مدبر السماوات والأرضين، ومدبر ما فيها ومن في البر والبحر، لا مدبر غيره، ولا حافظ سواه. يرزقهم ويمرضهم ويعافيهم ويميتهم

ويحييهم. والخلق كلهم عاجزون: الملائكة والنبيون والمرسلون، والخلق كلهم أجمعون.

[٩]- "وهو القادر بقدرة، والعالم بعلم أزلي غير مستفاد. وهو السميع بسمع والمبصر ببصر، يعرف صفتهما من نفسه، لا يبلغ كنههما أحد من خلقه. متكلم بكلام، لا بآلة مخلوقة كآلة المخلوقين. لا يوصف إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به نبيه عليه السلام. وكل صفة وصف بها نفسه أو وصفه بها رسوله فهي صفة حقيقية لا مجازية.

[١٠]- "ويعلمَ [= وعلى الإنسان أن يعلم] أن كلام الله غير مخلوق، تكلم به تكليما، وأنزله على رسوله صلى الله عليه وسلم على لسان جبريل بعدما سمعه جبريل منه، فتلاه جبريل على محمد، وتلاه محمد على أصحابه، وتلاه أصحابه على الأمة. ولم يصر بتلاوة المخلوقين مخلوقا، لأنه ذلك الكلام بعينه الذي تكلم الله به، فهو غير مخلوق في كل حال، مَتْلُوًّا ومحفوظا ومكتوبا ومسموعا. ومن قال إنه مخلوق على حال من الأحوال فهو كافر حلال الدم بعد الاستتابة منه.

[١١]- "ويعلمَ أن الإيمان قول وعمل ونية: قول باللسان، وعمل بالأركان والجوارح، وتصديق به. يزيد وينقص: يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية. وهو ذو أجزاء: فأرفع أجزائه لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق. والحياء شُعبة من الإيمان. والصبر من الإيمان بمنزلة الرأس من الجسد. والإنسان لا يدري كيف هو مكتوب عند الله، ولا بماذا يختم له، فلذلك نقول إنه مؤمن إن شاء الله، وأرجو أن يكون مؤمنا، ولا يضره الاستثناء والرجاء، ولا يكون بهما شاكا ولا مرتابا، لأنه يريد بذلك ما هو مغيب عنه من أمر آخرته وخاتمته. وكل شيء يتقرب به إلى الله تعالى ويعمل لخالص وجهه من أنواع الطاعات، فرائضها وسننها ونفائلها، فهو كله من الإيمان منسوب إليه. ولا يكون للإيمان نهاية أبدا لأنه لا نهاية للفضائل ولا للمتنوع في الفرائض أبدا.

[١٢]- "ويجب أن نحب أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كلهم. ونعلم أنهم خير الخلق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم. وأن خيرهم كلهم وأفضلهم بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر الصديق، ثم عمر بن الخطاب، ثم

عثمان بن عفان، ثم علي بن أبي طالب، رضي اللـه عنهـم. ونشـهد للعشـرة بالجنـة. ونترحـم على أزواج رسول الله صلى الله عليه وسلم. ومن سب عـائشة فلا حـظ لـه في الإسلام. ولا نقول في معاوية إلا خيرا. ولا ندخل في شيء شجر بينهـم، ونترحم على جماعتهم، قال الله تعالى: « والذين جاءوا مـن بعدهـم يقولـون ربنـا اغفـر لنـا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمـان ولا تجعـل فـي قلوبنـا غـلا للذيـن آمنـوا ربنـا إنـك رؤوف رحيم ». (الحشر ١٠)، وقال فيهم: « ونزعنـا مـا فـي صدورهـم مـن غـل، إخوانا على سُرُر متقابلين » (الحجر ٤٧).

[١٣]- "ولا يُكَفَّرُ بترك شيء من الفرائض غير الصلاة المكتوبة وحدها، فإنـه من تركها من غير عذر وهو صحيح فارغ، حتى يخـرج وقـت الأخـرى، فهـو كـافر وإن لم يجحدها، لقول النبي صلى الله عليه وسلم: بين العبـد والكفـر تـرك الصـلاة. فمن تركها فقد كفر، ولا يزال كافرا حتى يندم ويعيدها، فإن مات قبل أن يعيـد لـم يُصَلَّ عليه، وحشر مع فرعون وهامان وقارون وأبي بن خلف.

[١٤]- "وسائر الأعمال لا يُكَفَّرُ بتركها وإن كان يفسق حتى يجحدها.

[١٥]- "ثم قال: هذا قول أهل السنة والجماعة الذي من تمسك به كان على الحق المبين وعلى منهاج الدين والطريق الواضح ورجي به النجاة مـن النـار ودخـول الجنة إن شاء الله.

[١٦]- "وقال النبي صلى الله عليـه وسـلم: الديـن النصيحـة. قيـل: لمـن يـا رسول الله؟ قال: لله ولكتابه ولرسوله ولأيمة المسلمين وعامتهم. وقال عليـه السـلام أيـما عبد جاءته موعظة من الله تعالى في دينه فإنـها نعمة من اللـه سـيقت إليـه. فـإن قَبِلها يشكر، وإلا كانت حجةً عليه من الله تعالى ليزداد بـها إثـما ويزاد بـها من اللـه سخطا.

[١٧]- "جعلنا الله لآلائـه شـاكرين، ولنعمائـه ذاكريـن، وبالسـنة معتصميـن، وغفر لنا ولجميع المسلمين".

(أورده، نقلا عن **المنتظم** لابـن الجـوزي، آدم ميـتز: **الحضـارة الإسـلامية فـي القـرن الرابع الهجري**. ترجمة محمد عبد الهادي أبـو ريـدة. ط٣. لجنـة التـأليف والترجمـة والنشـر. القاهرة. ١٩٥٧).

النص الثاني

بيان البغدادي(*)

يقول البغدادي في الباب الأخير من كتابه "**الفرق بين الفرق وبيان الناجية منهم**": " الباب الخامس في بيان أوصاف الفرقة الناجية وتحقيق النجاة لها وبيان محاسنها"، "الفصل الثالث في بيان الأصول التي اجتمعت عليها أهل السنة":

"هذه أصول اتفق أهل السنة[1] على قواعدها وضللوا من خالفهم فيها، وفي كل ركن منها مسائلُ أصولٍ، ومسائلُ فروعٍ. وهم يجمعون على أصولها، وربما اختلفوا في بعض فروعها اختلافا لا يوجب تضليلا ولا تفسيقا.[2]

"فأما الركن الأول في إثبات الحقائق والعلوم:

[١]- "فقد أجمعوا على إثبات العلوم معاني قائمة بالعلماء وقالوا بتضليل نُفاة العلم وسائر الأعراض[3] [...]

(*) هو أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي ولد بنيسابور ودرس على كبار الأشاعرة والشافعية فيها وكان من شيوخه أبو اسحق الإسفراييني. ولما توفي هذا الأخير سنة ٤١٨هـ خلفه أبو منصور في التدريس . قال عنه السبكي: "إمام عظيم القدر جليل المحل كثير العلم حبر لا يساجل في الفقه وأصوله والفرائض والحساب وعلم الكلام". وقال عنه فخر الدين الرازي: " كان يسير في الرد على المخالفين سير الآجال في الآمال ". ومن كتبه: " أصول الدين"، و "فضائح المعتزلة"، و"فضائح القدرية"، و" الفرق بين الفرق" الخ... توفي عام ٤٢٩هـ. فالرجل إذن يمثل الأشاعرة في عصره.

(١) المقصود: الأشاعرة، وهم يعتبرون أنفسهم امتدادا تاريخيا وعقديا لـ "أهل السنة والجماعة" الذين ترجع أوليتهم إلى الأغلبية التي أيدت موقف الحسن بن علي بن أبي طالب عندما تنازل عن المطالبة بالخلافة لصالح معاوية بن أبي سفيان "حقنا لدماء المسلمين".

(٢) التضليل: ضلّله نسبه إلى الضلال وهو ضد الهدى. والتفسيق: نسبه إلى الفسق، وهو ارتكاب معصية.

(٣) المقصود بمثبتي الحقائق والعلوم: الذين يعتقدون في أن الإنسان يستطيع أن يتوصل بعقله إلى تحصيل معرفة صحيحة عن الموجودات ومنها إلى معرفة الخالق. المقصود بـ "العلوم" هنا: المعارف. ونفاة الحقائق والعلوم هم الشكاك. والعلم -علمك ببياض هذه الورقة مثلا- هو عندهم عرض، أي صفة تزول، مثله مثل البياض في الورقة أو السواد الخ...

"وأما الركن الثاني وهو الكلام في حدوث العالم:

[٢]- "فقد أجمعوا على أن العالَم: كل شيء هو غير الله عز وجل، وعلى أن كل ما هو غير الله تعالى وغير صفاته الأزلية مخلوق مصنوع.

[٣]- " وعلى أن صانعه ليس بمخلوق ولا مصنوع، ولا هو من جنس العالم ولا جنس شيء من أجزاء العالم.

[٤]- "وأجمعوا على أن أجزاء العالم قسمان: جواهر وأعراض، خلاف قول نفاة الأعراض في نفيها للأعراض.(٤)

[٥]- "وأجمعوا على أن كل جوهر جزء لا يتجزأ، وأكفروا النظّام(٥) والفلاسفة الذين قالوا بانقسام كل جزء إلى أجزاء بلا نهاية، لأن هذا يقتضي ألا تكون أجزاؤها محصورة عند الله تعالى، وفي هذا رد قوله: « وأحصى كل شيء عددا» (الجن ٢٨).

[٦]- "وقالوا بإثبات الملائكة والجن والشياطين في أجناس حيوانات العالم، وأكفروا من أنكرهم من الفلاسفة والباطنية.

[٧]- " وقالوا بتجانس الجواهر والأجسام، وقالوا إن اختلافها في الصور والألوان والطعوم والروائح إنما هو لاختلاف الأعراض القائمة بها.

[٨]- "وضللوا من قال باختلاف الأجسام لاختلاف الطبائع.

[٩]- "وضللوا أيضا من قال من الفلاسفة بخمس طبائع، وزعم أن الفلك طبيعة خامسة لا تقبل الكون والفساد(٦) كما ذهب إليه أرسطوطاليس.

[١٠]- " وضللوا من قال من الثنوية إن الأجسام نوعان: نور وظلمة، وأن

---

(٤) من المتكلمين من ينفي وجود الأعراض ويرى انه ليس هناك إلا الأجسام وصفاتها. والأشاعرة يثبتون الأعراض، دليلهم أن الجسم يتحرك بعد سكون ويسكن بعد حركة، ولابد أن يكون ذلك لعلة هي الحركة ويسمونها عرضا. ومثل ذلك يقولون في باقي الأعراض كالألوان والطعوم والتأليف والحياة والعلم والجهل الخ...والأعراض سميت كذلك لأنها تعرض للجسم وتزول، وبالتالي فهي حادثة. وبما أن الجسم لا ينفك عن الأعراض فلابد أن يكون حادثا مثلها، فالأجسام إذن حادثة والعالم مؤلف من أجسام، وإذن فهو حادث. وهم إنما يثبتون الأعراض من أجل هذه النتيجة: إثبات حدوث العالم. ونفاة الأعراض هم: "الأصم من المعتزلة وطوائف من الدهرية والسمنية كلها زعموا أن المتحرك متحرك لا بحركة، والأسود أسود لا بسواد يقوم به".

(٥) هو إبراهيم بن سيار النظام أحد كبار المعتزلة تتلمذ على أبي الهذيل العلاف وخالفه في مسائل، وهو أستاذ الجاحظ في الإعتزال.

(٦) يقول أرسطو بالأثير كطبيعة خامسة، ومنه يتكون الجسم السماوي وهو لا يفسد ولا يفنى، أما الأجسام الأرضية فتتألف من العناصر الأربعة: التراب والماء والهواء والنار.

الخير من النور والشر من الظلمة [...]

[١١]- " واتفق أهل السنة على اختلاف أجناس الأعراض، وأكفروا النظام في قوله إن الأعراض كلها جنس واحد وأنها كلها حركات، لأن هذا يوجب عليه أن يكون الإيمان من جنس الكفر، والعلم من جنس الجهل، والقول من جنس السكوت [...]

[١٢]- " واتفقوا على حدوث الأعراض في الأجسام، وأكفروا من زعم من الدهرية أنها كامنة في الأجسام وإنما يظهر بعضها عند كمون ضده في محله.

[١٣]- "واتفقوا على أن كل عرض حادث في محل، وأن العرض لا يقوم بنفسه.[٧]

[١٤]- "وأكفروا من قال من المعتزلة البصرية بحدوث إرادة الله سبحانه لا في محل[٨]، وبحدوث فناء الأجسام لا في محل.[٩]

[١٥]- "وأكفروا أبا الهذيل في قوله: إن قول الله عز وجل للشيء: "كن"، عرض حادث لا في محل.[١٠]

[١٦]- "واتفقوا على أن الأجسام لا تخلو، ولم تخل قط، من الأعراض المتعاقبة عليها.

[١٧]- " وأكفروا من قال من أصحاب الهيولى: إن الهيولى[١١] كانت في الأزل خالية من الأعراض ثم حدثت فيها الأعراض حتى صارت على صورة العالم [...]

[١٨]- "وأجمعوا على وقوف الأرض وسكونها، وأن حركتها إنما تكون

---

(٧) كالسواد فهو لا يوجد بنفسه بل لابد له من محل وحامل كهذه السبورة.

(٨) يقولون: الإرادة هي إرادة شيء، لابد أن تتعلق بشيء.

(٩) الفناء كالحياة والسواد عرض، فلا بد له من حامل ومحل.

(١٠) كان أبو الهذيل يميز بين أمر التكوين وأمر التكليف. فكلمة « كن » في قوله تعالى: «إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون » (يس ٨٢) هي كلام الله، وهي في غير محل ، فالمخاطب فيها شيء غير موجود، فالأمر هنا أمر بالتكوين. أما قوله تعالى: «كونوا قوامين بالقسط » (النساء ١٨٥) فهو أمر تكليف.

(١١) الهيولى: عند فلاسفة اليونان هي المادة الأولى غير المتعينة، أو "المادة" بلا صورة، وهي عندهم قديمة. والخلق والصنع والكون أو التكون-كلها بمعنى واحد-وهو إعطاء "الصورة للمادة". والمادة هي المحل الذي يقبل الصورة. الكرسي: مادة (خشب) وصورة (هيأته).

بعارض يعرض لها من زلزلة ونحوها [...]

[١٩]- "وأجمعوا على أن السماوات سبع سماوات طباقا، خلاف قول من زعم من الفلاسفة والمنجمين إنها تسع.

[٢٠]- "وأجمعوا أنها ليست بكُرِيَّة تدور حول الأرض، خلاف قول من زعم أنها كرات بعضها في جوف بعض، وأن الأرض في وسطها كمركز الكرة في جوفها. ومن قال بهذا لم يثبت فوق السماوات عرشا ولا ملائكة ولا شيئا مما يثبته الموحدون فوق السماوات.

[٢١]- " وأجمعوا أيضا على جواز الفناء على العالم كله من طريق القدر والإمكان. وإنما قالوا بتأبيد الجنة ونعيمها، وتأبيد جهنم وعذابها من طريق الشرع.[١٢]

[٢٢]- " وأجازوا أيضا فناء بعض الأجسام دون بعض.

[٢٣]- "وأكفروا أبا الهذيل بقوله بانقطاع نعيم الجنة وعذاب النار.[١٣]

[٢٤]- "و أكفروا من قال من الجهمية[١٤] بفناء الجنة والنار.

[٢٥]- "وأكفروا الجبائي وابنه أبا هاشم[١٥] في قولهما إن الله لا يقدر على إفناء بعض الأجسام مع إبقاء بعضها، وإنما يقدر على إفناء جميعها بفناء يخلقه لا في محل.

---

(١٢) هم يقولون بالتجويز، أي أن كل شيء يجوز، فليست هناك سببية. ومن هنا قولهم يجوز في "العقل" أن يفنى العالم كله ، الدنيا منه والآخرة، وإنما يقولون بخلود الجنة والنار لأن الشرع قال ذلك.

(١٣) كان أبو الهذيل العلاف قد قال : إن أهل الجنة والنار يصيرون إلى سكون دائم. وكان هذا القول منه جوابا على إلزام تعرض له حينما كان يقرر حدوث العالم، فقال له الخصم: إذا كان هناك خلود في الآخرة فمعنى ذلك أن العالم لا آخر له. وما لا آخر له لا أول له، إذن يجب أن يكون العالم لا أول له، أي قديما غير حادث، فكان جوابه ما تقدم.

(١٤) أصحاب الجهم بن صفوان. وكان من آرائه أن الجنة والنار تفنيان بعد دخول أهلهما فيهما وتلذذ أهل الجنة بنعيمها، وتألم أهل النار بجحيمها، إذ لا تتصور حركات لا تتناهى آخرا ،كما لا تتصور حركات لا تتناهى أولا. وحمل قوله تعالى «خالدين فيها» على المبالغة والتأكيد، كما يقال "خلد الله ملك فلان". واستشهد بقوله تعالى: « خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء الله ». (هود ١٠٨). أنظر: الشهرستاني . الملل والنحل. نفس المعطيات السابقة.ج١. ص ٨٨.

(١٥) هما من كبار معتزلة البصرة ، كانا يقولان بأن إرادة الله لا تتعلق بمحل: فهو مريد إرادة مطلقة. وليس هذا الشيء أو ذلك .وكذلك أفعاله. فإذا أراد أن يفني العالم فإنه لا يفنيه شيئا فشيئا، بل يفنيه بفناء مطلق لا يتعلق بأشياء العالم. كل ذلك لأن التنزيه الكامل لله يقتضي مخالفته للمخلوقين الذي تتعلق إراداتهم بالمرادات.

"وقالوا في الركن الثالث وهو الكلام في صانع العالم وصفاته الذاتية التي استحقها لذاته:

[٢٦]- إن الحوادث كلها لابد لها من محدث صانع.

[٢٧]- "وأكفروا ثمامة وأتباعه من القدرية في قولهم: إن الأفعال المتولدة[١٦] لا فاعل لها.

[٢٨]- "وقالوا إن صانع العالم خالق الأجسام والأعراض، وأكفروا معمرا[١٧] وأتباعه من القدرية في قولهم إن الله تعالى لم يخلق شيئا من الأعراض وإنما خلق الأجسام، وأن الأجسام هي الخالقة للأعراض في أنفسها[١٨]

[٢٩]- "وقالوا إن الحوادث قبل حدوثها لم تكن أشياء ولا أعيانا ولا جواهر ولا أعراضا، خلاف قول القدرية في دعواها أن المعدومات[١٩] في حال عدمها أشياء. وقد زعم البصريون منهم أن الجواهر والأعراض كانت قبل حدوثها جواهر وأعراضا. وقول هؤلاء يؤدي إلى القول بقدم العالم. والقول الذي يؤدي إلى الكفر كفر في نفسه [...]

"وقالوا في الركن الرابع وهو الكلام في الصفات القائمة بالله عز وجل:

[٣٠]- "إن علم الله تعالى وقدرته وحياته وإرادته وسمعه وبصره وكلامه صفات له أزلية ونعوت له أبدية [...]

[٣١]-"وأجمع أهل السنة على أن قدرة الله تعالى على المقدورات كلها قدرة واحدة يقدر بها على جميع المقدورات على طريق الاختراع [...]

[٣٢]- "وأجمع أهل السنة على أن الله يكون مرئيا للمؤمنين في الآخرة وقالوا بجواز رؤيته في كل حال ولكل حي من طريق العقل. ووجوب رؤيته للمؤمنين خاصة في الآخرة من طريق الخبر[٢٠] [...]

---

(١٦) إذا رميت بحجر حيوانا مثلا، فهاج ذلك الحيوان وصدم طفلا فمات الطفل. فموت الطفل فعل متولد فمن فاعله ومن المسئول عنه؟

(١٧) هو معمر بن عباد من المعتزلة الذين بالغوا في تنزيه الله والقول بحرية الإرادة الإنسانية.

(١٨) يقول: النار تحدث الإحراق والشمس تحدث الحرارة والحيوان يحدث الحركة الخ...

(١٩) يقول المعتزلة بان المعدوم شيء، وذلك انطلاقا من قوله تعالى: « إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون». فالمعدوم هو الشيء قبل حدوثه. هو بلغة الفلاسفة: ماهية، فإذا قال الله لها "كن" صارت موجودة.

(٢٠) أي يجوز في العقل رؤية الله يوم القيامة. ويجب الاعتقاد في ذلك لأن الشرع قال بالرؤية: « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة» .

[٣٣]- " وأجمع أهل السنة على أن إرادة الله تعالى مشيئته واختياره وعلى أن إرادته للشيء كراهة لعدمه، كما قالوا إن أمره بالشيء نهي عن تركه. وقالوا أيضا إن إرادته نافذة في جميع مراداته على حسب علمه بها [...] وقالوا إنه لا يحدث في العالم شيء إلا بإرادته، ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن [...]

[٣٤]- "وأجمعوا على أن كلام الله عز وجل صفة له أزلية، وأنه غير مخلوق ولا محدَث ولا حادث، خلاف قول القدرية في دعواهم أن الله تعالى خلق كلامه في جسم من الأجسام وخلاف قول الكرّامية[٢١] في دعواهم أن أقواله حادثة في ذاته، خلاف قول أبي الهذيل: إن قوله للشيء كن لا في محل وسائر كلامه محدث في أجسام [...]

"وقالوا في الركن السادس وهو الكلام في عدل الإله، سبحانه، وحكمته:

[٣٥]- إن الله سبحانه خالق الأجسام والأعراض خيرها وشرها، وأنه خالق أكساب[٢٢] العباد ولا خالق غير الله، خلاف قول من زعم من القدرية أن الله تعالى لم يخلق شيئا من أكساب العباد، وخلاف قول الجهمية إن العباد غير مكتسبين ولا قادرين على أكسابهم. فمن زعم أن العباد خالقون لأكسابهم فهو قدري مشرك بربه، لدعواه أن العباد يخلقون مثل خلق الله من الأعراض التي هي الحركات والسكون في العلوم والإرادات والأقوال والأصوات [...]

"وقالوا في الركن السابع المفروض في النبوة والرسالة:

[٣٦]- بإثبات الرسل من الله تعالى إلى خلقه، خلاف قول البراهمة المنكرين لهم مع قولهم بتوحيد الصانع.

[٣٧]- "وقالوا في الفرق بين الرسول والنبي أن كل من نزل عليه الوحي من الله تعالى على لسان ملك من الملائكة وكان مؤيدا بنوع من الكرامات الناقضة للعادات فهو نبي، ومن حصلت له هذه الصفة وخص أيضا بشرع جديد أو بفسخ بعض أحكام شريعة كانت قبله فهو رسول [...].

---

(٢١) أتباع أبي عبد الله محمد بن كرّام كان ممن يثبت الصفات كأهل السنة، إلا أنه انتهى إلى التجسيم: إلى القول إن الله جسم وعلى العرش بوصفه جسما الخ...

(٢٢) جمع كسب: نتائج الفعل الذي يقوم به الشخص. والإنسان في نظرهم لا يخلق أفعاله، وإنما إذا أراد شيئا خلق الله فيه القدرة على فعله وهو يكسب نتائجه ويحاسب عليها.

[٣٨]- "وقالوا بتفضيل الأنبياء على الملائكة خلاف، قول الحسين بن الفضل مع أكثر القدرية بتفضيل الملائكة على الأنبياء، وقالوا بتفضيل الأنبياء على الأولياء من أمم الأنبياء، خلاف قول من زعم أن في الأولياء من هو أفضل من الأنبياء. وقالوا بعصمة الأنبياء عن الذنوب [...]

وقالوا في الركن الثامن المضاف إلى المعجزات والكرامات:

[٣٩]- "إن المعجزة أمر يظهر بخلاف العادة على يدي مدعي النبوة مع تحدّيه قومه بها ومع عجز قومه عن معارضته بمثلها على وجه يدل على صدقه في زمان التكليف [...] وهذا خلاف من زعم من القدرية أن النبي عليه السلام لا يحتاج إلى معجزة أكثر من استقامة شريعته [...]

[٤٠]- "وقالوا بجواز ظهور الكرامات على الأولياء وجعلوها دلالة على الصدق في أحوالهم [...]

[٤١]- "وقالوا بأن القدرية والخوارج يخلدون في النار ولا يخرجون منها [...]

وقالوا في الركن الثاني عشر المضاف إلى الخلافة والإمامة:

[٤٢]- " إن الإمامة فرض واجب على الأمة لأجل إقامة الإمام، ينصب لهم القضاة والأمناء ويضبط ثغورهم ويغزي جيوشهم ويقسم الفيء بينهم وينتصف لمظلومهم من ظالمهم.

[٤٣]- "وقالوا بأن طريق عقد الإمامة للإمام في هذه الأمة الاختيار بالاجتهاد [...]

[٤٤]- "وقالوا من شرط الإمامة النسب من قريش [...] خلاف قول من زعم من الضرارية(٢٣) إن الإمامة تصلح في جميع أصناف العرب وفي الموالي والعجم [...]

[٤٥]- " وقالوا لا تصلح الإمامة إلا لواحد في جميع أرض الإسلام، إلا أن يكون بين الصقعين حاجز من بحر أو عدو لا يطاق، ولم يقدر أهل كل واحد من الصقعين على نصرة أهل الصقع الآخر، وحينئذ يجوز لأهل صقع عقد الإمامة لواحد يصلح لها منهم [...]

---

(٢٣) أصحاب ضرار بن عمرو:فرقة من المعتزلة.

[٤٦]- "وأما أهل الأهواء من الجارودية والهشامية والنجارية والجهمية والإمامية[٢٤]، الذين أكفروا أخيار الصحابة، والقدرية المعتزلة عن الحق، والبكرية المنسوبة إلى بكر ابن أخت عبد الواحد[٢٥]، والضرارية والمشبهة كلها والخوارج، فإنا نكفرهم كما يكفرون أهل السنة، ولا تجوز الصلاة عليهم عندنا ولا الصلاة خلفهم".

أبو منصور عبد القاهر البغدادي : **الفرق بين الفرق وبيان الناجية منهم**. دار الآفاق الجديدة. بيروت. ١٩٧٣. ص ٣٠٩ وما بعدها. (باختصار).

---

(٢٤) أهل الأهواء: المقصود بهم الفرق الكلامية الإسلامية المخالفة لعقيدة الأشاعرة ، وهي الفرق التي ذكر. الجارودية فرقة من الشيعة الزيدية. والهشامية فرقة من المعتزلة أصحاب هشام الفوطي . والنجارية فرقة من الجبرية أصحاب الحسين بن محمد النجار. والجهمية سبق التعريف بها . والإمامية: أكبر فرق الشيعة.

(٢٥) البكرية: كانوا يقولون ببعض آراء النظام .

النص الثالث

فتوى ابن رشد الجد في عقيدة الأشاعرة

سئل ابن رشد الجد:

"الجواب رضي الله عنك وأرضاك فيما يقوله أهل الكلام بعلم الأصول من الأشعرية. ومذهبهم أنهم يقولون:

[١]- " لا يكمل الإيمان إلا به (=باعتناق المذهب الأشعري)، ولا يصح الإسلام إلا باستعماله ومطالعته وتحقيقه. وأنه يتعين على العالم والجاهل قراءته ودراسته. فهل يصح ذلك، وفقك الله، من قولهم إن المسلمين مندوبون إلى قولهم ومجبرون على مذهبهم؟ أم لا يسوغ لهم ذلك ولا يلزمهم البحث عليه والطلب له؟

[٢]- " وإن من قولهم أيضا أنه لا ينبغي لأحد من المسلمين، في أول ابتدائه لتبصرته بأمر دين الله ودخوله في معرفة ما يفهم به أمر الصلاة المفروضة عليه من وضوء وصلاة، أن يتعلم شيئا من ذلك إلا بعد نظره وقراءته بعلم أصولهم واقتدائه بمذهبهم، ومتى خالف ذلك من قولهم كفروه، وهو، وفقك الله، مع جهله ربما أخرجه ذلك إلى التعطيل أو يعطله عن أداء المفروض عليه.

[٣]- "بين لنا، وفقك الله، ذلك، وفسره لنا وأوضحه مشروحا موفقا لذلك، مأجورا عليه إن شاء الله عز وجل، وما عجزنا عنه، وفقك الله، من القول وأغفلناه من الذكر الذي يتم به مفهوم نزعتنا ونهاية إشارتنا فلك الفضل في التنبيه عليه، والإعلام به مأجورا عليه إن شاء الله ، ولك الفضل في الإحالة على الكتب التي منها الجواب، وقولة كل من قال من أهل العلم في جوابنا منك".

فكان الذي أجابه :

[١]- "سؤالك هذا وقفت عليه. وما ذكرت فيه عن الطائفة من أهل الكلام بعلم الأصول على مذهب الأشعرية من أنه لا يكمل الإيمان إلا به ، ولا يصح الإسلام إلا باستعماله ومطالعته لا يقوله أحد من أئمتهم ، ولا يتأوله عليهم إلا جاهل غبي، إذ لو كان الإيمان لا يكمل والإسلام لا يصح إلا بالنظر والاستدلال من طريق العقل على القوانين التي رتبها أهل الكلام على مذهب الأشعرية ، والمناهج التي نهجوها على أصولهم، من وجود الأعراض بالجواهر واستحالة بقائها فيها وما أشبه ذلك من أدلة العقول التي يستدلون بها، لبين ذلك النبي (ص) للناس وبلغه ليهم كما أمره الله تعالى في كتابه حيث يقول : « يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته» (المائدة ٦٧).

[٢]- " فكما بينا أنه (ص) لم يدعُ الناس في أمر التوحيد، وما يجب عليهم من الاعتقاد فيه، إلى الاستدلال بالأعراض وتعلقها بالجواهر ، ولا أن أحدا من أصحابه تكلم بذلك، إذ لم يُرْوَ عنه (ص)، ولا عن واحد منهم كلمة واحدة فما فوقها من هذا النمط من الكلام من طريق تواتر ولا آحاد من وجه صحيح ولا مستقيم.

[٣]- "على أنه (ص) وهم، رضي الله عنهم، عدلوا عنه إلى ما هو أولى وأبين، وأجلى وأقرب إلى الأفهام، لِسَبْقِهِ إليها بأوائل العقول وبدائهها، وهو ما أمر من الاعتبار بمخلوقاته في غير ما آية من كتابه، إذ لم يمت (ص) حتى بين للناس ما نزل إليهم، وبلغ إليهم ما أمر ببيانه لهم، وتبليغه إليهم، فقال (ص) في خطبة الوداع، وهو في مقامات له شتى بحضرة عامة أصحابه: "ألا هل بلغت" ؟ فكان الذي أنزل الله من الوحي، وأمر بتبليغه هو كمال الدين وتمامه لقوله تعالى: «اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي» (المائدة ٣) .

[٤]- " فلا حاجة بأحد في إثبات التوحيد وما يجب لله من الصفات ، ويجوز عليه منها ، ويستحيل بها، إلى سوى ما أنزله في كتابه، وبينه على لسان رسوله (ص) من الآيات التي نبه عليها، وأمر بالاعتبار بها. من ذلك قوله عز وجل: «وفي أنفسكم أفلا تبصرون»، إشارة إلى ما فيها من آثار الصنعة، ولطيف الحكمة

الدالين على وجود الصانع الحكيم، وأنه واحد قادر عالم مريد «ليس كمثله شيء»، كما ذكر في محكم كتابه، «هو السميع البصير». (الشورى ١١).

[٥]- "لأن العاقل:

أ- إذا نظر إلى نفسه، وما ركب فيها من الحواس التي عنها يقع الإدراك، والجوارح التي يباشر بها القبض والبسط، والأعضاء المعدة للأفعال التي يختص بها كالأضراس التي تحدث له عند استغنائه عن الرضاع وحاجته إلى الطعام، وكالمعدة التي ينضج فيها الطعام، ثم ينقسم فيها على الأعضاء في مجاري العروق المهيأة لذلك ويرسب ثقله إلى الأمعاء حتى يبرز عن البدن.

ب- والى ما أمر به من الاعتبار بقوله تعالى: « أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت. والى السماء كيف رفعت. والى الجبال كيف نصبت. وإلى الأرض كيف سطحت» (الغاشية ١٧ - ٢٠) ، والى قوله: « إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب» (آل عمران ١٩٠)، وإلى قوله: «أفرأيتم ما تمنون. أأنتم تخلقونه وأم نحن الخالقون» (الواقعة ٥٨ - ٥٩)، إلى آخر الآيات، والى ما أشبه ذلك من الأدلة الواضحة، والحجج اللائحة التي يدركها كافة ذوي العقول، وعامة من لزمه حكم الخطاب، وهي في القرآن أكثر من أن تحصى، فلا يمكن أن تستقصى .

- *ثبت عنده* (= العاقل أعلاه) وجود الصانع الحكيم.

ج- ثم تيقن وحدانيته وعلمه، وقدرته وإرادته بما شاهده من انْبِناء أفعاله على الحكمة، واطرادها في سبلها، وجريها على طرقها.

د- و*عَلِم* سائر صفاته توقيفا على الكتاب المنزل الذي بان حقه، وعلى النبي المرسل الذي ظهر صدقه بما ظهر على يديه من المعجزات الخارقة للعادات"

[٦]- "فكان الاعتماد على هذا الاستدلال الذي نظر به القرآن، وعول عليه سلف الأمة هو الواجب، إذ هو أصح وأبين، وفي التوصل إلى المقصود أقرب، لأنه نظر عقلي بديهي مركب على مقدمات من العلم لا يقع الخلف في دلالتها.

[٧]- "أما الاستدلال على ذلك بطريقة المتكلمين من الأشعريين، إن كانت من طرق العلم الصحيحة ، فلا يؤمن من العيب على صاحبها، ولا الانقطاع على سالكها، ولذلك تركه السلف المتقدم من أئمة الصحابة والتابعين، ولم يعولوا عليه لا لعجزهم عنه، فقد كانوا ذوي عقول وافرة وأفهام ثاقبة، ولم يأت آخر هذه الأمة بأهدى مما كان عليه أولها.

[٨]- " **فمن الحق الواجب على من ولاه الله أمر المسلمين أن ينهي العامة والمبتدئين عن قراءة مذاهب المتكلمين الأشعريين ، ويمنعهم من ذلك غاية المنع ، مخافة أن تنبو أفهامهم عن فهمها فيضلوا بقراءتها.**

[٩]- " **ويأمرهم أن يقتصروا فيما يلزمهم اعتقاده على الاستدلال الذي نطق به القرآن ، ونبه الله عليه عباده في محكم التنزيل إذ هو أبين وأوضح لائح، يدرك ببديهة العقل بأيسر تأمل في الحين** ، فيبادروا بعدُ إلى العلم بما يلزمهم التفقه فيه من أحكام الوضوء والصلاة والزكاة والصيام وسائر الشرائع والأحكام ومعرفة الحلال في المكاسب من الحرام .

[١٠]- " وأما من شدا في الطلب وله حظ وافر من الفهم فمن الحظ له أن يقرأها إذا وجد إماما فيها يفتح عليه مغلقها لأنه يزداد بقراءتها والوقوف عليها بصيرة في اعتقاده ، ويعرف بذلك وجه الكمال في العلم ويدخل في الصنف الذي عناهم النبي (ص) بقوله: "يحمل هذا العلم من كل خلف عُدولُه ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين ، وتأويل الجاهلين".

[١١]- "هذا الواجب فيما سألت عنه، لا ما حكيت عن الطائفة المذكورة من أنه يتعين على العالم والجاهل قراءة مذاهب المتكلمين من الأشعريين، والبداية بذلك قبل تعلم ما يفهم به أمر دينه من وضوئه وصلاته وسائر العبادات المفترضة عليهم ويكفر من خالف ذلك .

[١٢]- " **وما الكفر إلا في اعتقاد ما ذهبوا إليه من ذلك لأنهم إذا لم يصلوا ولا صاموا ولا حجوا حتى يعرفوا الله تعالى من تلك الطرق الغامضة البعيدة،** قد لا يصلون إلى معرفته من تلك الطريق إلا بعد المدة الطويلة، أو تنبو أفهامهم عنها جملة فيمرقون عن الدين، ويخرجون من جملة المسلمين.

[١٣]- أعاذنا الله من الشيطان الرجيم ، ولا نكب بنا عن المنهج المستقيم برحمته انه منعم كريم وبالله التوفيق لا شريك له".

(نقلا عن د. المختار بن الطاهر التليلي. **ابن رشد** (الجد) **وكتابه المقدمات**. الدار العربية للكتاب. بيروت. ١٩٨٨. ص ٤٢٣-٤٢٧. والفتوى موجودة في مخطوط الخزانة الوطنية بمدريد ورقة ١٧١ و ١٧٢ ظ.)

مقدمة تحليلية

ابن رشد وتصحيح العقيدة

أولا: الكتاب: الإطار والأفق

١- مرجعيات متعددة

يمكن ربط الكتاب الذي بين أيدينا بمرجعيات متعددة، تحدده نوعا من التحديد. فعلى مستوى مؤلفات ابن رشد يفرض الكتاب نفسه كاستمرار للكتاب السابق له، أعني "فصل المقال" الذي أعلن فيه ابن رشد عن نيته في تأليف كتاب في "الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها"، يكون كبديل لتأويلات المتكلمين التي قال عنها : إنها مزقت الشرع وفرقت الناس.

أما على مستوى تاريخ علم الكلام، الذي انتهى في زمن ابن رشد إلى "بيانات التكفير" التي أصدرها الأشاعرة ضد كل من لا يعتنق مذهبهم، والتي نشرنا نماذج منها كـ "ملحق"، في الصفحات الماضية، فيمكن اعتبار الكتاب الذي بين أيدينا بمثابة شرح وتطوير للفتوى التي أصدرها ابن رشد الجد عندما سئل في موضوع "بيانات التكفير" المذكورة. وبذلك يكون الكتاب استمرارا مباشرا لتلك الفتوى التي كانت آخر مواد الملحق السابق. إن ابن رشد الحفيد، الفيلسوف، يتبنى هنا نفس موقف ابن رشد الجد، الفقيه.

أما إذا نظرنا إلى الكتاب من خلال المخاطَب الرئيسي فيه، الذي يستحضر ابن رشد كتبه وتنظيمه للمذهب الأشعري، والذي كان "المرجع" في هذا

المذهب، في عصر فيلسوفنا، فإن أبا المعالي الجويني، أستاذ الغزالي، يفرض نفسه كـ" مخاطَب" أول، بوصفه الشخص الذي حاول إيجاد حلول للمشاكل الكثيرة التي كان يعاني منها علم الكلام الأشعري. ويبقى الغزالي حاضرا -كما كان في "فصل المقال"، بوصفه الرجل الذي "طَمَّ الوادي على القرى"، حسب تعبير ابن رشد.

لنقف قليلا مع هذا "المرجع" لنتعرف بالمقارنة معه على بنية الكتاب الذي بين أيدينا، لنعود بعد ذلك إلى مستوى آخر، هو الأهم بالنسبة لنا نحن اليوم، لارتباطه المباشر باهتماماتنا العاصرة.

٢- بين "الإرشاد" للجويني.. و "الكشف" لابن رشد

إذا نظرنا إلى فهرس الكتاب الذي بين أيدينا أو إلى بنائه الداخلي وجدناه يعكس بشكل واضح الصورة العامة التي استقرت عندها مباحث "علم الكلام" زمن ابن رشد. وهي الصورة التي ترسمت مع أبي المعالي الجويني (كما بينا ذلك في المدخل) بعد أن اكتملت صياغتها مع كل من أبي بكر الباقلاني وعبد القاهر البغدادي.

ومع أن الشكل الخارجي لهذه الصورة العامة قد يختلف قليلا أو كثيرا من مؤلف لآخر، فإن بناءها الداخلي كان قد استقر على مقدمات وأركان ولواحق. المقدمات في النظر والاستدلال و "المعلومات"، (= المعارف)، وأنواعها من حسية وعقلية وخبرية الخ... أما الأركان فثلاثة، وقد باتت تشكل الأبواب الرسمية في علم الكلام وهي: ذات الله، صفاته، أفعاله. وأما اللواحق فتتناول قضية الإمامة، ومسائل فرعية أخرى أقل أهمية.

وإذا نحن أردنا أن نربط ، من هذا المنظور، الكتاب الذي بين أيدينا بكتاب معين من الكتب التي سبقته فإن كتاب "الإرشاد" للجويني يفرض نفسه كـ "مرجع" أول، سواء على صعيد بنية النص أو على صعيد مضمون القضايا موضوع النقاش. لقد ذكر ابن رشد أبا المعالي الجويني بالاسم مرات عديدة، وأشار إلى رسالته "العقيدة النظامية" وكتابه "الإرشاد" (أنظر مثلا الفقرة رقم ١٨٠)[1]، متعاملا مع آرائه بوصفها أنضج ما انتهى إليه "الكلام" الأشعري، مركزا نقده عليها بوصفها كذلك.

---

(١) نحيل هنا إلى فقرات كتاب "الكشف عن مناهج الأدلة". أنظر النص لاحقاً.

ليس هذا فحسب، بل إننا نستطيع أن نقرأ عنوان كتاب الجويني في عنوان كتاب ابن رشد بوصفه، أعني هذا الأخير، ردا مباشرا، أو معارضة "كلامية" صريحة. إن النص الكامل لعنوان كتاب الجويني هو: "الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد". أما كتاب أبي الوليد ابن رشد فعنوانه الكامل هو كما يلي:"الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة" فالمعنى إذن واحد: الإرشاد-أو الكشف عن- الأدلة (العقلية) التي تثبت بها عقائد الإسلام.

غير أن هذا التطابق على مستوى العنوان الرئيسي سيتحول إلى "تعارض" بل إلى معارضة صريحة بمجرد ما ننتبه إلى العنوان الفرعي لكتاب ابن رشد والذي يُهْمَل ذكره في الغالب. ذلك أن العنوان الكامل لهذا الكتاب هو كما يلي: "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشُّبَهِ المزيِّفة والبدع الضالة".

وهكذا فبينما يقتصر الجويني في كتابه على تقرير مذهب الأشعرية في صورته الرسمية التي اتخذها في زمانه، يأخذ ابن رشد على عاتقه مهمة مزدوجة قوامها نفي وإثبات، نقد وتقديم بديل.

ذلك ما يصرح به ابن رشد في مستهل كتابه حيث يشرح الغرض من تأليفه فيقول: "... فقد رأيت أن أفحص في هذا الكتاب عن الظاهر من العقائد التي قصد الشارع حمل الجمهور عليها وأتحرى في ذلك كله مقصد الشارع (ص) بحسب الجهد والاستطاعة، فإن الناس قد اضطربوا في هذا المعنى كل الاضطراب، في هذه الشريعة، حتى حدثت فرق ضالة [...] اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة وصرفت كثيرا من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات نزَّلوها على تلك الاعتقادات وزعموا أنها الشريعة الأولى التي قُصِد بالحمل عليها جميعُ الناس [...]، وإذا تُؤُمِّلَت جميعها وتؤمل مَقصِد الشرع، ظهر أن جلها أقاويل محدثة وتأويلات مبتدعة" (ف: ١-٤).

يتعلق الأمر إذن بمهمتين اثنتين: الكشف عن العقائد التي قصد الشارع حمل الجمهور عليها من جهة، والتعريف بـ "الأقاويل المحدثة" و "التأويلات المبتدعة" التي تقررها فرق المتكلمين، وعلى رأسها الأشعرية. ومع أن المهمتين مستقلتين إحداهما عن الأخرى فإن ابن رشد يحرص على الربط بينهما: تارة يقدم الأولى ويؤخر الثانية ليجعل "الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها" بديلا قرآنيا عن تأويلات الأشعرية، وتارة يفعل العكس: يقدم البديل القرآني أولا ثم يأتي بالمذهب الأشعري بوصفه ابتداعا وانحرافا الخ...

ومهما كان الأمر فالقضية المطروحة ليست مجرد قضية "كلامية"، قضية رأي أو آراء مقابل أخرى، كلا. إن المسألة أعمق من ذلك وأبعد أثرا: إنها قضية العقائد التي يجب أن يحمل الجمهور -بل جميع الناس- عليها، وبالتالي قضية "الدين والمجتمع".

٣- القضية: قضية الدين والمجتمع

هكذا يرتبط كتاب "الكشف عن مناهج الأدلة" بكتاب "فصل المقال..."، على هذا المستوى أيضا، ارتباطا مباشرا: فهو استمرار له وتتمة، كما نبه إلى ذلك ابن رشد نفسه في أول الكتاب (ف: ١). وكان قد وعد به في خاتمة "فصل المقال" عندما نبه إلى أن "التأويل الحق [..] ليس يوجد -كما يقول- لا في مذاهب الأشعرية ولا في مذاهب المعتزلة، أعني أن تأويلاتهم لا تقبل النصرة، ولا تتضمن التنبيه على الحق ولا هي حق، ولهذا كثرت البدع". ثم يؤكد أنه: "من قِبَل التأويلات والظن بأنها يجب أن يصرح بها في الشرع نشأت فرق الإسلام حتى كفر بعضهم بعضا وبدع بعضهم بعضا وبخاصة الفاسدة منها، فأولت المعتزلة آيات كثيرة وأحاديث كثيرة، وصرحوا بتأويلهم للجمهور، وكذلك فعلت الأشعرية، وإن كانوا أقل تأويلا، فأوقعوا الناس من قبل ذلك في شنآن وتباغض وحروب ومزقوا الشرع وفرقوا الناس كل التفريق". (٢)

واضح إذن أن الشاغل الذي كان يؤطر تفكير ابن رشد في الكتاب الذي بين أيدينا، كما في الكتاب الذي سبقه (فصل المقال)، لم يكن مجرد شاغل كلامي نظري، بل هو أساسا شاغل اجتماعي سياسي يتمثل في "الأضرار" التي نجمت عما قامت به الفرق الكلامية من "التصريح للجمهور" بتأويلاتها، وما نتج عن ذلك من "شنآن وتباغض وحروب" وتمزيق للشرع وتفريق للناس "كل التفريق".

وتتضح آفاق هذا الشاغل الاجتماعي السياسي في ثنايا الكتاب، وفي أكثر من موضع. فهو يشبه حال الشريعة، يعني الدين، بدواء ركبه من عدة عناصر "طبيب ماهر ليحفظ صحة جميع الناس أو الأكثر"، فجاء رجل لم يناسبه ذلك الدواء فغير من تركيبه وقال للناس: هذا هو الذي قصده ذلك الطبيب، فصدقوه وأخذوا من ذلك الدواء، فأصابهم بسببه مرض، ثم جاء رجل آخر وادعى نفس

(٢) ابن رشد. **فصل المقال**. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ص ١٢١-١٢٢.

الادعاء وفعل الشيء نفسه، وأصاب الناس من ذلك مرض آخر. ثم جاء ثالث فرابع الخ... وادعوا ما ادعى الأول والثاني وفعلوا فعلهما، وكانت النتيجة أن توالت الأمراض على الناس بسبب ذلك: "حتى فسدت المنفعة المقصودة بهذا الدواء المركب".

ويضيف ابن رشد قائلا: "وهذه حال الفرق الحادثة في هذه الطريقة مع الشريعة. وذلك أن كل فرقة منهم تأولت في الشريعة تأويلا غير التأويل الذي تأولته الفرقة الأخرى وزعمت أنه الذي قصده الشرع، حتى تمزق الشرع كل ممزق وبعد جدا عن موضعه الأول " (ف: ١٦٠ - ١٦١).

ثم يخاطب قارئه : "وأنت إذا تأملت ما في هذه الشريعة في هذا الوقت من الفساد العارض فيها من قبل التأويل تبينت أن هذا المثال صحيح" (ف: ١٦٢). فذلك: "ما فعله بالشرع الخوارج ثم المعتزلة ثم الأشعرية ثم الصوفية ". ثم جاء أبو حامد [الغزالي] فطم الوادي على القرى" (=أغرقها) وذلك أنه صرح بالحكمة كلها للجمهور، وبآراء الحكماء، على ما أداه إليه فهمه" (ف: ١٦٣).

٤- البعد الإصلاحي للكتاب: الدفاع عن العلم وحرية الإرادة

من هنا، أعني من استحضار "تأويلات" المتكلمين البعيدة بل المتعارضة مع " الحق" سواء منه ما تقرره الأقاويل العلمية البرهانية، أي المعرفة العلمية - كما كانت في عصره- أو "الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها"، وأيضا من خلال استحضار دور الغزالي في التشويش على "الحكمة"، وهي العلوم الفلسفية، ورمي المشتغلين بها بالكفر ، من هنا، إذن ، نستطيع أن نتبين في الكتاب الذي بين أيدينا كتابا في الدفاع عن العلم، وبعبارة أدق، التصور العلمي الفلسفي للكون الذي يشيده العقل بعيدا عن أي شاغل آخر غير طلب الحقيقة. وذلك ضدا على تأويلات المتكلمين الذين ذهبت بهم الرغبة في نصرة آرائهم إلى بناء ما يسمونه "الشاهد"، أي الكون وظواهره، بالصورة التي تمكنهم من قياس "الغائب" عليه. و"الغائب" عندهم هو عقائدهم الكلامية في موضوع ذات الله وصفاته وأفعاله.

وكما رأينا في المدخل فقد انتهى التطور بعلم الكلام عند الأشعرية إلى آراء في الكون مبنية على ما يقررونه، من خلال الجدال الكلامي، وليس من خلال

البحث العلمي والفلسفي، حول طبيعة العالم، أي حدوثه الذي بنوا وجهة نظرهم فيه على ما سموه "الجوهر الفرد" وما ألحقوا به من خصائص تطال عالم الإنسان، هذا إضافة إلى إنكارهم "الضروريات العقلية"، وفي مقدمتها: مبدأ "الهوية" ومبدأ السببية، وفعل "الطبائع" -وهي المبادئ التي يقوم عليها العلم والفلسفة- مكرسين آراء في التجويز تقبل المحال من أي نوع كان. هذا مع سلبهم الإنسان حرية الإرادة والاختيار والقدرة على إتيان أفعاله، جاعلين من "القضاء والقدر" ومن تجويزهم الجور والظلم على الله تعالى، ما يجعل وجود الإنسان بلا معنى، اللهم إلا ما يقولونه من "الابتلاء"، ابتلاء الإنسان واختباره.

من هنا يبدو كتاب ابن رشد أقرب ما يكون إلى مشاغل عصرنا، إلى حال العقل العربي " المعاصر" الذي ما زالت تتحكم في كثير من حامليه تلك التصورات التي قررها المتكلمون حول الطبيعة والإنسان وعلاقة الله بهما والتي رآها ابن رشد بالأمس أبعد ما تكون عن الحقائق العلمية الفلسفية بعدها عن مقصد الشرع ومن الغاية توخاها من الدين.

يتصدى ابن رشد إذن للرد على كل ذلك، مدافعا بقوة وإخلاص عن العلم والحرية وأيضا وبشكل لم يسبق إليه، على قضايا الدين الخاصة كالنبوة وكمال الشريعة الإسلامية قياسا على ما تقدمها من شرائع، مناقشا قضية الحرية الإنسانية ومسألة القضاء والقدر ومسألة السببية وما نسميه اليوم بالحتمية، مناقشة علمية عميقة أقرب إلى الفكر الحديث، خاصة نظرية " تلاقي سلاسل الأسباب " التي فسر بها كورنو مسألة الحتمية.

***

لم تكن مناقشة ابن رشد لآراء الأشعرية من جنس ردود المتكلمين بعضهم على بعض، بل لقد انفصل فيلسوف قرطبة، وبوعي ومسئولية، عن أقاويل المتكلمين، متجنبا الانخراط في إشكالياتهم الكلامية، جاعلا نصب عينيه، ليس الرد على المخالفين، كما هو شأن المتكلمين، بل **القيام بإصلاح ديني فلسفي وعلمي في آن واحد**:

- **إصلاح ديني** هدفه، كما عبر هو نفسه: " **تصحيح عقائد شريعتنا مما داخلها من التغيير**" [٣]. والرجوع بها إلى "الظاهر من العقائد التي قصد الشرع

(٣) ابن رشد. شرح كتاب "السماء والعالم". مخطوط مبتور بالمكتبة الوطنية بتونس رقم: ١٨١١٨ .

حمل الجمهور عليها"، ووضع قانون للتأويل يبين للعلماء ما يجب تأويله وما يجوز وما لا يجوز الخ...، وكيف؟

– **وإصلاح فلسفي**، أعلن عنه فيلسوفنا بكل صراحة في بداية مشروعه الفلسفي، فكتب يقول في المقدمة التي استهل بها أول كتاب له في الفلسفة، ما نصه:" فإن غرضنا في هذا القول أن نعمد إلى كتب أرسطو فنجرد منها الأقاويل العلمية التي تقتضي مذهبه، أعني أوثقها ، ونحذف ما فيها من مذاهب غيره من القدماء، إذ كانت قليلة الإقناع وغير نافعة في معرفة مذهبه. **وإنما اعتمدنا نقل هذا الرأي من بين آراء القدماء إذ كان قد ظهر للجميع أنه أشدها إقناعا وأثبتها حجة** [...] فلنبدأ بأول كتاب من كتبه، وهو المعروف بالسماع الطبيعي، ونلخص ما في مقالة [مقالة] **من الأقاويل العلمية، بعد أن نحذف الأقاويل الجدلية**، لأنها إنما مضطرٌ إليها عندهم في الفحص عن المطالب الفلسفية قبل أن يوقَع عليها بالأقاويل العلمية. فأما إذا وقع عليها فلا مدخل لها (=الأقاويل الجدلية) في التعليم، إلا على جهة الارتياض، ويكفي في ذلك الاقتصار على مسائل محدودة العدد".

– **وإصلاح علمي**، وقد دشنه بكتابه "**الكليات في الطب**" الذي كان من بواكير أعماله العلمية. وقد عمد فيه إلى بناء الطب على العلم، والعلم الطبيعي خاصة، لتكون الممارسة الطبية في الجزئيات منتظمة تحت "كليات" علمية وليس على مجرد التجارب العفوية أو الوصفات الجاهزة التي تعطيها "الكنانيش". كما أفصح عن رغبته في القيام بإصلاح علمي على مستوى **علم الفلك**، أي مستوى **تصور نظام الكون**، كي يغدو مطابقا للعلم الطبيعي. يقول في آخر شرحه لكتاب "السماء والعالم" لأرسطو: "ولعلنا إن أنسأ الله في العمر سنفحص عن الهيئة (=علم الفلك) التي كانت في عهد أرسطو، فإنه يظهر أنه لم يكن فيها محال بحسب العلم الطبيعي، وهي الحركات التي يسميها أرسطو اللولبية". كان نظام بطليموس، السائد زمن ابن رشد وقبله، يقوم على الحساب دون مراعاة تطابق المقدمات التي تُعتمد فيه مع نظام الطبيعة. ومع أن النتائج كانت تأتي صحيحة في الجملة، فإن صحة النتائج ليس دليلا على صحة المقدمات، بل لابد من القيام بفحص المقدمات لمعرفة مدى صحتها أي مطابقتها للواقع، وبالتالي لابد من القيام بعملية "التركيب" إلى جانب عملية "التحليل" التي يعتمدها الرياضيون، فهذه وحدها لا تكفي في بناء الحقيقة العلمية. لم يمهل الأجل المحتوم فيلسوفنا لتحقيق هذا المشروع العلمي، فقام تلميذه ومعاصره نور الدين أبو اسحق

البطروجي فحقق ذلك، وصار كتابه المرجع المعتمد في موضوعه -بأوروبا- إلى أن ظهر كوبرنيك بنظريته التي أعلنت ميلاد علم الفلك الحديث.

لنكتف بهذا الاستطراد حول المشروع الإصلاحي الرشدي، في مجالات الدين والفلسفة والعلم، فذلك ما سنعرض له بتفصيل في الكتاب الذي نعده بعنوان: "**ابن رشد، فكر وسلوك**". لقد كان غرضنا من إثارة الموضوع هنا هو إبراز جانب من الجوانب الأساسية التي لابد من استحضارها لرسم الإطار الذي يندرج فيه الكتاب الذي بين أيدينا، أعني ما عبر عنه ابن رشد بـ "تصحيح عقائد شريعتنا مما داخلها من التغيير". فلنتتبع معه في هذا الكتاب، باختصار، عملية "التصحيح" هذه، من خلال عرض موجز لبنيته ومضمونه.

ثانيا: بنية الكتاب ومضمونه

١- فرق محدثة وأقاويل مبتدعة

يستهل ابن رشد كتابه هذا بالتذكير بما كان قد وعد به في "فصل المقال" من أنه ينوي تأليف كتاب خاص يكون موضوعه "الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها"، وبيان جوانب الضعف والابتداع والانحراف في تأويلات المتكلمين بمختلف فرقهم، وأشهرها في زمانه كما يقول أربعة: الأشعرية والمعتزلة والباطنية والحشوية.

أما الحشوية فتتلخص دعواهم في قولهم: "إن طريق معرفة وجود الله تعالى هو السمع لا العقل". بمعنى أن الإيمان بما جاء به الرسول وحده كاف، وأن لا مكان لإعمال العقل لإثبات وجود الله وصفاته الخ... تماما كما لا مكان له في التعرف على أحوال المعاد الخ... فتلك كلها أمور "لا مدخل فيها للعقل". ويرد ابن رشد على هذه الدعوى بكونها باطلة تتناقض مع القرآن نفسه الذي يدعو الناس إلى استعمال عقولهم للتعرف على وجود الله من خلال النظر في مخلوقاته، وهذا في غير ما آية (فـ : ٧-١٠)، كما تتناقض وتتعارض مع الحكمة التي من أجلها خلق الله العقل للإنسان الخ...

وأما الصوفية (وهم داخلون في عداد الباطنية الذين ذكرهم كفرقة) "فيزعمون -يقول ابن رشد- أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية وإقبالها بالفكرة (=بالتفكير) على المطلوب". ويرد ابن رشد على هذه الدعوى بأن هذه الطريقة، طريقة الكشف والإلهام -إذا سلمنا بوجودها- "ليست عامة للناس بما هم ناس، فضلا عن أنها ليست الطريقة التي قصد الشرع حمل الناس عليها" : فالقرآن كله دعاء إلى النظر والاعتبار وتنبيه على طرق النظر" (ف: ٦٥-٦٦).

أما المعتزلة فيقول ابن رشد عنهم إن كتبهم لم تصل إلى الأندلس في زمانه وإن كان يبدو أنها من جنس طرق الأشعرية (ف: ٧)، وبالتالي فما سيقال في الرد على الأشعرية ينطبق كذلك على المعتزلة.

يبقى الأشعرية إذن، وهم الذين كانت لهم السيادة، كما قلنا، على الساحة العقدية زمن ابن رشد. لقد جعلوا من مذهبهم وحده المذهب الحق وحكموا بالبطلان على جميع المذاهب الأخرى. بل إن بعضهم جعل المقدمات العقلية التي وضعوها للاستدلال على وجهة نظرهم شرطا في الإيمان، حتى إنهم كفروا "من ليس يعرف وجود الباري بالطرق التي وصفوها لمعرفته" . هذا فضلا عن كونهم يجحدون كثيرا من الضروريات العقلية، وعن كون الغزالي، وهو من أقطابهم قد كفر الفلاسفة لاختلافهم مع وجهة النظر الأشعرية.

سيركز ابن رشد إذن على المذهب الأشعري: يحلل طريقتهم في إثبات العقائد الدينية الإسلامية، ويكشف عن جوانب الوهن والخلل فيها من الناحية المنطقية، ويبين ابتعادها، عن الطريقة التي "قصد الشرع حمل الجمهور عليها"، وهي الطريقة الواردة في القرآن الكريم من جهة، وتناقضها، مع العقل والمعرفة العلمية الفلسفية من جهة أخرى.

٢- العلماء والجمهور: الفرق في المعرفة، لا غير

ولابد من الوقوف هنا قليلا مع هذا التمييز الذي يقيمه ابن رشد بين العلماء والجمهور: إنه تمييز على مستوى المعرفة فقط، فالاختلاف بين معارف العلماء ومعارف الجمهور اختلاف في التفاصيل، وبالتالي في الدرجة، لا في النوع: الجمهور يقتصرون "على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس"، ولذلك يخاطبهم الشرع بضرب المثل وتصوير صفات الألوهية والقضايا الأخروية

تصويرا حسيا مستمدا مما هو مشاهد عندهم. "أما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الأشياء بالحس ما يدرك بالبرهان" (ف:٨٢) أي ما يتوصلون إليه بأنواع الاستدلال التي يستعملونها لاستخراج المجهول من المعلوم، ولذلك كانت معارف العلماء أوسع من معارف الجمهور.

أما الفرق بين العلماء والمتكلمين، الجدليين، فهو أن العلماء -والمقصود هنا الفلاسفة وأرسطو بكيفية خاصة- ينطلقون من دراسة "الشاهد" أي معطيات الحس والتجربة، والارتقاء منها إلى "الغائب" أو "ما وراء الطبيعة"، إلى العالم الإلهي، وهم يتوخون اليقين الذي يتوقف على صدق المقدمات التي يعتمدونها، وتماسك الخطوات المنطقية التي يسيرون عليها. غرضهم في كل ذلك البحث عن الحقيقة وبناء العلم من أجل العلم نفسه: العلم الذي به ينال الإنسان كماله فينفصل به عن الحيوان والنبات والجماد الخ...أما المتكلمون الجدليون فهم، بالعكس من ذلك، ينطلقون من أصول مذهبهم التي تتعلق بـ "الغائب" أي بعالم الألوهية وما في معناه ثم يبنون "الشاهد"، أي معطيات الحس، بالشكل الذي يمكنهم من الاستدلال به على صحة تلك الأصول. هدفهم، كما قلنا، كسب الأنصار وليس بناء العلم.

٣- "الكلام" شيء... والمعرفة العلمية البرهانية شيء آخر

هذا من جهة ومن جهة أخرى لابد من الإشارة إلى أن اعتراضات ابن رشد على الأشعرية والمتكلمين عموما ليست اعتراضات جدلية من ذلك النوع الذي كل ما يهدف إليه هو هدم دعوى الخصم أو التشكيك فيها على الأقل. كلا، إن ابن رشد يستحضر في ذهنه ما كان يعتبر في عصره معرفة برهانية، أي علما، أعني العلم الأرسطي، وبكيفية عامة نظام الكون كما شيده أرسطو بطريقته "البرهانية"، التي تنطلق من المحسوس إلى المعقول. ثم يقارن بين آراء المتكلمين وبين هذه "المعرفة العلمية"، فيبين الخلل في تلك الآراء دون أن يشرح بتفصيل ما تعرضه تلك "المعرفة العلمية" من معطيات وما تتصف به من يقين، إدراكا منه أن ذلك لا يمكن عرضه مجزءا، فالأمر يتعلق بمنظومة (المنظومة الأرسطية) مترابطة الأجزاء، كالبناء يشد بعضه بعضا ويستند بعضه إلى بعض، لا يمكن ولا يصح اقتطاع جزء منه وعزله عن الباقي. وهذا الإدراك العميق للطابع المنظومي لـ "العلم البرهاني" الأرسطي، والذي عبر عنه ابن رشد بوضوح حينما أشار إلى أن

الفلسفة في عصره قد كملت وصار من الممكن تعليمها بطريقة برهانية كما تعلم الرياضيات (٤)، هو الذي اضطره إلى الوقوف عند مجرد الإحالة إلى طلب المعرفة "البرهانية" في موضعها. ومعلوم أن موضعها هو كتب أرسطو، وكان ابن رشد منكبا على شرحها تارة شرحا مختصرا وتارة تفسيرا مطولا. ثم إن كتب أرسطو نفسه كانت موجودة متداولة. وإذن فإحالته إلى "كتب البرهان" ليست إحالة إلى مجهول ولا إلى ما ليس في المتناول. بل إنها إحالة إلى أهم كتب أرسطو الطبيعية وفي مقدمتها كتاب "الطبيعة".

لقد انطلق أرسطو في هذا الكتاب من دراسة الظواهر الطبيعية التي أرجعها في نهاية المطاف إلى ظاهرة واحدة هي الحركة. ومن استعراض أنواع الحركة في الأرض والسماء يخلص أرسطو إلى النتيجة التالية، وهي أن جميع هذه الحركات ناتجة عن تحريك متحرك، وأن المتحركات المحركة تتسلسل من الأرض إلى السماء تسلسلا لابد أن يقف به العقل إلى افتراض محرك لا يتحرك، وإلا تسلسل الأمر إلى غير نهاية. وهذا المحرك الذي لا يتحرك (أو المحرك الأول أو السبب الأول، وهو الله عنده) هو أشبه بمعشوق ثابت في مكانه، تنشدُّ إليه وتتحرك نحوه جميعُ الموجودات لجماله وبهائه، ولكونه السبب الأول والمحرك الأول.

وبما أن جميع أنواع الحركة التي في الأرض مرتبطة بالحركة التي في السماء وتابعة لها، وهذه مرتبطة كلها بحركة الكواكب والنجوم على أفلاكها إلى الفلك المحيط الذي يحيط بالعالم كله ويحرك بحركته جميع الأفلاك الأخرى، فإن المحرك الأول الذي يحرك مباشرة ذلك المتحرك الأول، لا بد أن يكون مثله في السماء العليا ولا بد أن يكون لا داخل العالم ولا خارجه، لأنه إن كان داخل العالم لم يكن محركا للمتحرك الأول، بل سيكون متحركا به كبقية أجزاء العالم، أما إذا فرضناه خارج العالم فسيغدو من الصعب تصور كيفية تحريكه للعالم. وهذا راجع إلى أن الفكر "العلمي" القديم، فكر أرسطو خاصة، لم يكن يستسيغ التحريك من بعد وبدون واسطة.

هذه الصورة المختزلة جدا لنظام الكون حسب أرسطو ينبغي، بل يجب، استحضارها في الذهن عند متابعة ابن رشد في مناقشته للمتكلمين وردوده عليهم، وكذلك عند عرضه لـ "المعنى الظاهر" للآيات التي يستشهد بها بوصفها تعبر عن

---

(٤) ابن رشد: تلخيص كتب أرسطوطاليس في الحكمة (=الجوامع). مخطوط القاهرة.الصفحة الأولى. عن : أحمد فؤاد الأهواني .كتاب النفس لأبي الوليد ابن رشد . القاهرة.مكتبة النهضة المصرية. ١٩٥٠).

"الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها". إن حماس ابن رشد لهذا "المعنى الظاهر" في النصوص الدينية، وفي القرآن خاصة، حماس صادق، وهو مخلص فيه تمام الإخلاص، ذلك لأنه كان يراه أقرب إلى "المعرفة العلمية" في عصره من تأويلات المتكلمين.

إننا نعتقد أن ابن رشد كان يؤمن إيمانا صادقا ويعتقد اعتقادا راسخا في هذا التوافق، بل التطابق، الذي كان يراه بين ما يستفاد من ظاهر الشرع وما يقرره العلم الأرسطي والنظام الفلسفي المشيد عليه. لقد كان يراهما مظهران لحقيقة واحدة، ولذلك قال بصددهما إنهما معا الحق بعينه: "والحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له. (٥) ومن هنا كان إعجاب ابن رشد بأرسطو لا يوازنه ولا يتفوق عليه إلا إعجابه بالقرآن وإيمانه به. ومن هنا إشارته إلى تلك السعادة التي يحس بها من يجمع بين المعقول والمحسوس. (٦)

ثالثا: أهم القضايا المطروحة

١- مسألة " حدوث" العالم: مقدمات فاسدة كلها

لنعرض بعد هذا باختصار لأهم القضايا الكلامية التي ناقشها ابن رشد وقدم فيها البديل.

وتأتي في المقدمة مسألة ما يعرف في علم الكلام بـ "حدوث العالم"، وهي قضية مركزية في المذهب الأشعري، كما عند المعتزلة قبلهم، ليس فقط من حيث مضمونها العقدي، أي القول بأن الله خلق العالم من عدم، بل أيضا من حيث أن "المقدمات العقلية" التي بنى عليها الأشعرية استدلالهم في هذه المسألة هي التي تؤسس وتحكم استدلالاتهم، وبالتالي وجهات نظرهم، في القضايا الأخرى. وهذا ما أدركه ابن رشد بعمق، ولذلك نجده يولي أهمية قصوى لهذه القضية فيحلل أدلة الأشاعرة ويناقشها ويبين مواطن الخلل والوهن فيها إضافة إلى النتائج المتناقضة، أو المشكوك فيها، التي تترتب عنها.

---

(٥) ابن رشد. **فصل المقال**. نفس المعطيات السابقة. ص ٩٦.
(٦) نفسه. ص ٩٨.

ترجع هذه المقدمات العقلية إلى نظرية الجوهر الفرد كما صاغها أبو الهذيل العلاف وكيفها الباقلاني مع أصول المذهب الأشعري، كما بينا ذلك في المدخل.

تصدى ابن رشد لنقد هذه النظرية في صيغتها الأشعرية، مشيرا بادئ ذي بدء إلى أنها تنبني عندهم على ثلاث مقدمات هي بمنزلة الأصول لما يرومون إنتاجه عنها من حدوث العالم: إحداها أن الجواهر لا تنفك عن الأعراض أي لا تخلو منها، والثانية أن الأعراض حادثة، والثالثة أن ما لا ينفك عن الحوادث حادث ، أعني ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث. ثم ينتقل مباشرة **إلى نقد هذه المقدمات.**

أ- ما يصدق على الكم المتصل لا يصدق على المنفصل

- أما المقدمة الأولى، فيقول بشأنها: إنهم إن عنوا بالجواهر الأجسام المشار إليها القائمة بذاتها فهي مقدمة صحيحة، وإن عنوا بها الأجزاء التي لا تتجزأ، وهذا ما يقصدونه ففيها، أي في هذه المقدمة، شك ليس باليسير. ذلك أن وجود جوهر غير منقسم ليس معروفا بنفسه، وفي وجوده أقاويل متضادة شديدة التعاند (ف: ٢٦-٢٧) . وإذن فقبل أن نقول: "الجواهر الفردة لا تنفك عن الأعراض" يجب أن نكون قد أثبتنا الجوهر الفرد وعرفناه بنفسه. والأشعرية لم يستطيعوا إثبات الجوهر الفرد إلا بأدلة خطابية، تقوم على مجرد التمثيل، مثل قولهم إن الفيل أعظم من النملة لأن فيه من الأجزاء أكثر مما فيها، ثم يستخلصون من ذلك أن أجزاء الفيل متناهية العدد مثلها مثل أجزاء النملة، لأنه لو كانت أجزاؤهما غير متناهية لما صح القول إن أجزاء النملة أقل من أجزاء الفيل ولما كانت أصغر منه . وهذا في نظر ابن رشد غلط . وهذا الغلط "إنما دخل عليهم من شبه الكمية المنفصلة بالمتصلة، فظنوا أن ما يلزم في المنفصلة يلزم في المتصلة". وذلك أن هذا الذي قالوه إنما يصدق في العدد: "فنقول إن عددا أكثر من عدد من قِبَل كثرة الأجزاء الموجودة فيه ، أعني الوحدات. وأما الكم المتصل فليس يصدق ذلك فيه، ولذلك نقول في الكم المتصل إنه أعظم وأكبر ولا نقول إنه أكثر وأقل. ونقول في العدد إنه أكثر وأقل ولا نقول أكبر وأصغر" (ف: ٢٩٣٠).

ب- لا يصح قياس الجسم السماوي على أجسام الأرض

وأما المقدمة الثانية: وهي القائلة إن جميع الأعراض محدثة فمشكوك فيها هي الأخرى. وخفاء هذا المعنى فيها (= كونها محدثة) كخفائه في الجسم . فنحن إنما شاهدنا بعض الأعراض وليس جميعها. فإذا جوزنا الحكم بالحدوث

على جميع الأعراض بما شاهدناه منها حادثـا فلمـاذا لا نفعـل الشـيء نفسـه بالنسبة للأجسام، فننطلق من الحكم على جميع الأجسام بالحدوث بما شهدناه منها حادثـا، ونستغني بالتالي عن هذه الطريـق الملتويـة التي نحكـم فيهـا علـى جميـع الأعـراض بـالحدوث لننقـل هــذا الحكـم بعـد ذلـك إلـى الجواهـر ثـم منهـا إلـى الأجســام. وبالاستغناء عن هذا الطريق نستغني عن فكرة الجوهر الفرد ذاته.

هذا من جهة، ومن جهة أخـرى يلاحـظ ابـن رشـد أن المشـكلة ليسـت فـي القول بحدوث الأجسـام التـي مـن جنـس الأجسـام الأرضيـة التـي نشـاهدها، وإنمـا المشكلة هي أن الجسم السماوي ، وهو المشكوك في إلحاقه بالشاهد وتعميم حكم هذا الأخير عليه، لا نقدر أن نحكم بالحدوث لا عليه كجسم ولا على أعراضه، لأنه ليس في متناول حسنا ولا مشاهدتنا. (يجعـل أرسـطو الجسـم السـماوي مـن طبيعـة خامسة هي الأثير). ولمـا كـان الأمـر كذلـك ، أي إذا كـان مـن غـير الجـائز قيـاس الجسم السمـاوي على الأجســام الأرضيـة لأننـا لا نشـاهده، "فقـد يجـب أن نجعـل الفحص عنه من أمر حركته"، كما فعل أرسطو. ومعلوم أن حركة السماء تقع تحـت مشاهدتنا ولها علاقة مباشرة بالحركة في الأرض. وهذه، في نظـر ابـن رشـد، "هـي الطريق التي تفضي بالسالكين إلـى معرفـة اللـه تبـارك وتعـالى بيقيـن"، وهـم العلمـاء والفلاسفة.

إن طريقة الأشاعرة لا تؤدي إلى يقين، لأنها تقوم على قياس غـائـب (الجسـم السماوي) على شاهد (الأجسام الأرضية) وهمـا ليسـا مـن طبيعـة واحـدة، أو علـى الأقل لم يثبت أنهما من طبيعة واحدة . وقياس الغائب على الشاهد "دليل خطـابي إلا حيث تكون النقلة معقولة بنفسها، وذلك عند اليقين باستواء طبيعة الشاهد والغائب " (ف:٣٩).

ج- ما يصدق على الحركة المستقيمة لا يصدق على الدائرية

- وأما المقدمة الثالثة، وهي التي يقولون فيها: إن ما لا يخلـو مـن الحـوادث فهو حادث فهي مقدمة مشـركة بالاسـم. وذلـك أنـه يمكـن أن تفهـم علـى معنييـن. أحدهمـا: ما لا يخلو من جنس الحوادث ويخلـو مـن آحادهـا. والمعنـى الثـاني: مـا لا يخلو من واحـد منهـا مخصـوص مشـار إليـه،كـأنك قلـت مـا لا يخلـو مـن هـذا السواد المشار إليه . فأما هذا المفهوم الثـاني فهـو صـادق : أعنـي مـا لا يخلـو عـن عـرَض مـا مشـار إليـه، كهـذا السـواد، فإنـه يجـب، ضـرورة، أن يكـون الموضـوع الحامل له حادثا، لأنه إن كان قديما فقد خلا مـن ذلـك العـرض، وقـد كنـا فرضنـاه

لا يخلو. .. وأما المفهوم الأول، أي ما لا يخلو من جنس الحوادث، وهو الذي يريدونه، فليس يلزم عنه حدوث المحل. ذلك لأنه يمكن أن يتصور المحل ، أعني الجسم ، تتعاقب عليه أعراض غير متناهية، إما متضادة (كالسواد والبياض) وإما غير متضادة، كأنك قلت: حركات لا نهاية لها، كما يرى ذلك كثير من القدماء في العالم أنه يتكون: شيء من شيء، وواحد بعد آخر.

وقد أحس المتأخرون من الأشاعرة بضعف هذه المقدمة، فشدوها بقولهم: لا يمكن أن تتعاقب على محل واحد أعراض لا نهاية لها، لأن ذلك يؤدي إلى انقضاء ما لا نهاية له قبل حدوث عرض معين مشار إليه ، كهذا السواد في هذا القلم مثلا. ويرد ابن رشد قائلا: هذا لا ينفعهم لأنهم لم يفطنوا أن هذا صحيح فقط بالنسبة للحركة المستقيمة، أما بالنسبة للحركة الدائرية فلا . فإذا تعاقبت الأعراض تعاقبا دائريا، مثل: "إن كان غيم فقد كان بخار صاعد من الأرض ، وإن كان بخار صاعد من الأرض فقد ابتلت الأرض ، وإن كان ابتلت الأرض فقد كان مطر، وان كان مطر فقد كان غيم"، وتعود السلسلة نفسها...فإنه لا يلزم انقضاء ما لا نهاية له قبل حدوث عرض معين كالمطر مثلا (ف: ٤٢-٤٧).

كان ذلك باختصار هو نقد ابن رشد لنظرية الجوهر الفرد التي بنى عليها الأشاعرة استدلالاتهم على حدوث العالم. والهدف من إثبات حدوث العالم هو الانتقال منه إلى إثبات " الصانع"، أعني وجود الله. أما البديل الذي يقدمه فيلسوفنا فهو كما يلي: مادام الهدف هو إثبات الصانع فلنقم بذلك مباشرة ولنستدل بالعالم، كما هو موجود أمامنا منظما مرتبا (وليس بحدوثه المفترض)، على أن له صانعا، وهذه في نظر ابن رشد هي الطريق التي سلكها القرآن وهي التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها.

٢- الطريق التي قصد الشرع حمل الناس عليها

الطريقة التي تكشف عن "الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها"،فهي في نظر ابن رشد، الطريقة التي تعتمد استقراء القرآن والوقوف عند ظاهر ألفاظه وعدم التجاوز بالتأويل - فيما لا بد فيه من تأويل - "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من

الأشياء التي عُدِّدَت في تعريف أصناف الكلام المجازي"، كما بين ذلك في "فصل المقال".[٧]

وهكذا، يقول ابن رشد، فـ "إذا استقرئ الكتاب العزيز وجدت (الطريقة الشرعية البرهانية التي نبه القرآن عليها) تنحصر في جنسين: أحدهما طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق الموجودات من أجله ، ولنسم هذه **دليل العناية** . والطريقة الثانية ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات، مثل اختراع الحياة في الجماد والإدراكات الحسية والعقل ، ولنسم هذه **دليل الاختراع**" (ف: ٦٩).

أ- دليل العناية

الدليل الأول مبني على مقدمتين إحداهما: "أن جميع الموجودات التي هاهنا موافقة لوجود الإنسان" ، والأخرى: "أن هذه الموافقة هي، ضرورة، من قِبَل فاعل قاصد لذلك مريد". والنتيجة هي وجود فاعل مريد جعل الموجودات موافقة للإنسان وهذا الفاعل المريد هو الله .

وكما هو الشأن في القياس البرهاني فإن صدق النتيجة يتوقف على صدق المقدمتين. أما المقدمة الأولى فيثبت صدقها و "يحصل اليقين - بها - باعتبار موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الإنسان وكذلك موافقة الأزمنة (= الفصول) الأربعة له والمكان الذي هو فيه أيضا وهو الأرض[...] وكذلك أيضا تظهر العناية في أعضاء البدن وأعضاء الحيوان، أعني كونها موافقة لحياته ووجوده"، وهذا ما ينبه القرآن إليه في مواضع كثيرة، يذكر ابن رشد عددا منها (ف:٧٨). وأما المقدمة الثانية، أي كون هذه الموافقة هي بالضرورة من قبل فاعل قاصد مريد، فهي صادقة يقينية إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق، أي نتيجة مصادفة، لأن كل ما في العالم مبني على ترتيب ونظام وعلى ارتباط المسببات بأسبابها ارتباطا ضروريا، كما سيتبين لنا بعد قليل عند تعرضنا لنقد ابن رشد لفكرة "العادة" ومبدأ التجويز لدى الأشاعرة .

ب- دليل الاختراع

أما الدليل الثاني على وجود الله، دليل الاختراع ، فمبني، هو الآخر، على أصلين: أحدهما أن موجودات العالم مخترعة، والثاني أن كل مخترَع فله مخترِع. والنتيجة : أن للوجود فاعلا مخترعا له . وهذه النتيجة صادقة يقينية لأن المقدمتين

---

(٧) نفسه. ص ٩٧.

صادقتين يقينيتين كذلك، لأنهما عبارة عن "أصلين موجودين بالقوة في جميع فطر الناس، والقرآن قد نبه إلى هذين الأصلين في غير ما آية" (ف:٧٩).

تلك كانت خلاصة مناقشة ابن رشد لأدلة الأشاعرة في أهم مسألة في علم الكلام، مسألة إثبات وجود الله، وذلك هو البديل الذي يقدمه ويعتبره أقرب إلى روح القرآن وإلى أفهام الجمهور. والشرع في نظره إنما خاطب الجمهور حسب فهمهم أي حسب "ما هو مدرك بالمعرفة الأولى بالحس". أما العلماء فلهم أن يتوسعوا ويتعمقوا، ولكن لا عن طريق الجدل والسفسطة كما يفعل المتكلمون، بل عن طريق البرهان. وطريق البرهان في هذه المسألة هي الاستدلال بالحركة على المحرك الأول، كما سبقت الإشارة إلى ذلك. أما طريق "الحدوث" و"القدم" فهي ملتوية تثير شكوكا كثيرة مستعصية وهي إلى ذلك كله ليس لها سند من القرآن، فليس في القرآن لفظ "قدم" ولا لفظ "حدوث" وليس فيه أن الله "خلق العالم من عدم".

أما دليل العناية ودليل الاختراع فلهما أصل في الشرع وهو الآيات الكثيرة التي تتحدث عن النظام والترتيب في العالم. كما أن لهما أصل في العقل لأنهما يتوافقان مع المعرفة العلمية البرهانية.

(**ملاحظة**: هذا الطريق لا يتعارض مع ما كان يشكل الفهم العلمي -الأرسطي- للأشياء زمن ابن رشد. فدليل العناية ينسجم تماما مع نظام الكون -الكوسموس-، كما أن دليل الاختراع ينسجم مع فكرة الصنع، لا الخلق من عدم. ذلك أن الاختراع هنا هو اختراع لـ "الصورة" في "المادة": صورة الكرسي في مادة الخشب مثلا، وكل مادة تحمل صورة (=هيأة الخشب قبل أن يصير كرسيا)، ويتسلسل الأمر نزولا إلى المادة غير المتعينة، التي لا صورة لها وهي الهيولى أو المادة الأولى. كما يتسلسل الأمر صُعُودًا إلى الصور التي ليست في مواد. والصورة التي ليست في مادة هي صورة روحانية: نفس. وتستكمل النفس البشرية كمالها، أي استقلالها التام عن المادة، أي عن الحس ومعطياته، بالتعمق في المعارف والعلوم فتصير عقلا، وتصير موضوعات تفكيرها، أي المعقولات، مفاهيم مجردة لا تحتاج إلى الحس ولا إلى المعرفة الحسية، كما هو الشأن في الرياضيات، وبذلك تصير معقولاتها هي العقل نفسه، وبذلك يصير عقلا مفارقا أو

قريبا من أن يكون كذلك. والعقول المفارقة، مفارقةً تامة للمادة، هي العقول السماوية التي تتسلسل سموا وشرفا إلى العقل الأول، وهو المحرك الأول والمبدأ الأول، وهو الله عندهم، وهو الذي يعطي للمواد صورها، إما مباشرة وإما بواسطة عقل سماوي سماه الفلاسفة الإسلاميون: "واهب الصور". وإعطاء الصورة هو إعطاء للحياة واختراع لها في المواد القابلة لتحملها، أي التي "تخمرت" وتطورت إلى الدرجة التي تصبح معا مستعدة لتقبل صورة روحانية أي نفسا. وهذا النوع من التصور للأمور لا يتناقض مع ما في الدين، وإنما قد تحتاج نصوص هذا الأخير في بعض جوانبها إلى تأويل، ولكنه تأويل لا يفهمه ولا يقدر على تصوره إلا "العلماء" أي الذين درسوا ما أوجزناه أعلاه، دراسة مفصلة، في كتب الفلسفة التي كانت هي العلم نفسه).

٣- مسألة السببية... والنظام والترتيب في العالم

يربط ابن رشد بين مبدأ التجويز وبين طريقة أخرى للأشاعرة في الاستدلال على حدوث العالم ، وبالتالي على وجود الله . ذلك أنهم يقولون إن جميع الموجودات التي في العالم جائز في العقل أن تكون على ما هي عليه وعلى عكس ما هي عليه : فجائز في العقل أن تحرق النار وألا تحرق ، أن يكون للإنسان رأس واحد أو رأسان، أن تشرق الشمس من المشرق أو من المغرب. ولكن بما أن الموجودات قد وجدت على صفة مخصوصة فلا بد أن يكون هناك مخصص جعلها على هذه الصورة دون تلك (ف:٤٩-٥٨) . ويرى ابن رشد أن القول بأن الموجودات جائز أن تكون على ما هي عليه وعلى ضد ما هي عليه، معناه أن "ليس هاهنا حكمة ولا توجد هاهنا موافقة أصلا بين الإنسان وبين أجزاء العالم " (ف: ٢٠٧) وبالتالي فلا سبيل إلى اتخاذ موجودات العالم دليلا على وجود صانع لها. "فكما أنه من أنكر وجود المسببات مرتبة على الأسباب في الأمور الصناعية أو لم يدركها فهمه فليس عنده علم بالصناعة ولا الصانع ، كذلك من جحد وجود ترتيب المسببات على الأسباب في هذا العالم فقد جحد الصانع الحكيم" (ف:٢٠٩). وبالجملة "متى رفعنا الأسباب والمسببات لم يكن هاهنا شيء يرد به على القائلين بالاتفاق، أعني الذين يقولون لا صانع هاهنا، وإنما جميع ما حدث في هذا العالم إنما هو عن الأسباب المادية لأن أحد الجائزين هو أحق أن يقع عن الاتفاق منه أن يقع عن فاعل مختار" (ف: ٢١٤).

ذلك "أنه متى لم يعقل أن هاهنا أوساطا بين المبادئ والغايات في المصنوعات، ترتب عليها وجود الغايات، لم يكن هاهنا نظام ولا ترتيب ، وإذا لم يكن هاهنا نظام ولا ترتيب لم يكن هاهنا دلالة أن لهذه الموجودات فاعلا مريدا عالما، لأن الترتيب والنظام وبناء المسببات على الأسباب هو الذي يدل على أنها صدرت عن علم وحكمة. وأما وجود الجائز على أحد الجائزين فيمكن أن يكون عن فاعل غير حكيم، عن الاتفاق عنه (=أي عن طريق المصادفة لا غير) ، مثل أن يقع حجرٌ على الأرض، عن الثقل فيه، فيسقط على جهة منه دون جهة وعلى موضع دون موضع "(ف: ٢٢٠).

ويلاحظ ابن رشد أن من جملة الدوافع التي دفعت الأشاعرة إلى القول بالتجويز: "الهروب من القول بفعل القوى الطبيعية "والخوف من" أن يدخل عليهم في القول بالأسباب الطبيعية أن يكون العالم صادرا عن سبب طبيعي". ثم يعقب على هذا قائلا: "ولو علموا أن الطبيعة مصنوعة، وأنه لا شيء أدل على الصانع من وجود موجود بهذه الصفة في الإحكام، لعلموا أن القائل بنفي الطبيعة قد أسقط جزءا عظيما من موجودات الاستدلال على وجود الصانع العالم " (ف: ٢٢٣).

٤-القول بالأسباب الطبيعية لا يمس بالإرادة الإلهية

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد أراد الأشاعرة من قولهم بالتجويز ونفي تأثير الأسباب الطبيعية أن يثبتوا أن صانع العالم فاعل مريد، يجوز أن يفعل كذا أو لا يفعل الخ.. وهذا التعارض الذي يقيمونه بين القول بتأثير الأسباب الطبيعية وبين إثبات الإرادة الإلهية، هو في نظر ابن رشد، تعارض ناتج عن فهم غير دقيق ولا صحيح لمفهوم الإرادة. ولذلك يلاحظ ابن رشد أنهم إنما قالوا بالتعارض بين الأسباب الطبيعية والإرادة الإلهية لكونهم يأخذون آراءهم من بادئ الرأي: أي من "الظنون التي تخطر للإنسان من أول نظرة"، ولما "كان يظهر في بادئ الرأي أن اسم الإرادة إنما يطلق على من يقدر أن يفعل الشيء وضده، رأوا أنهم إن لم يضعوا أن الموجودات جائزة لم يقدروا أن يقولوا بوجود فاعل مريد، فقالوا إن الموجودات كلها جائزة ليثبتوا من ذلك أن المبدأ الفاعل مريد، كأنهم لم يروا أن الترتيب الذي في الأمور الصناعية ضروري، وهو مع ذلك صادر عن فاعل مريد وهو الصانع". ويضيف: "وهؤلاء القوم غفلوا عما يدخل عليهم من هذا القول من نفي الحكمة عن الصانع أو دخول السبب الاتفاقي في الموجودات ، فإن الأشياء

التي تفعلها الإرادة لا لمكان شيء من الأشياء (= لا من أجله) أعني لا لمكان غاية من الغايات، هي عبث ومنسوبة إلى الاتفاق . ولو علموا، كما قلنا، انه يجب من جهة النظام الموجود في أفعال الطبيعة أن تكون موجودة عن صانع عالم، وإلا كان النظام فيها بالاتفاق، لما احتاجوا أن ينكروا أفعال الطبيعة فينكروا جندا من جنود الله تعالى التي سخرها لإيجاد كثير من الموجودات بإذنه ولحفظها. وذلك أن الله تبارك وتعالى أوجد موجودات بأسباب سخرها لها من خارج وهي الأجسام السماوية ، وبأسباب أوجدها في ذوات تلك الموجودات وهي النفوس والقوى الطبيعية، حتى انحفظ بذلك وجود الموجودات وتمت الحكمة (ف: ٢٢٤-٢٢٦).

مما تقدم يتضح كيف أن ابن رشد يدافع عن العلم من داخل الدين وبواسطته، وأيضا لفائدة فهم متفتح للدين وثوابته. إن مفهوم "الظاهر من العقائد" الذي يتمسك به ابن رشد، بديلا عن تأويلات المتكلمين التي اتخذت شكلا وثوقيا دوغمائيا منغلقا، مفهوم يدعو إلى الاقتصار في فهم النصوص الدينية على ما كان يفهم بها زمن النبوة بوصفها تقصد أول ما تقصد إلى "العمل"، إلى غرس الفضيلة، وليس إلى إعطاء تصور نهائي للكون وظواهره. إن ظواهر الكون يدرسها العلماء من أجل تحصيل معرفة برهانية بها. أما الدين فهو يتخذ منها وسيلة لتنبيه العقول والفطر إلى أنها، وهي تجري بنظام وترتيب، آية أو علامة على أن هناك صانعا صنعها، وبالتالي العمل على أن تجري الحياة البشرية، هي الأخرى بنظام وترتيب، فلا تصادم ولا فوضى ولا جور ولا ظلم. وهكذا يكتشف ابن رشد أن "ظواهر النصوص" أقرب إلى العلم من تأويلات المتكلمين، التي يعتبرها أصحابها الحقيقية النهائية التي يكفر كل من يخرج عليها، مع ما يترتب من الحكم بالكفر من نتائج دينية وسياسية واجتماعية.

٥- من الدفاع عن العلم إلى الدفاع عن حرية الإرادة

ونأتي الآن إلى مسألة "من أعوص المسائل الشرعية" حسب عبارة ابن رشد نفسه، مسألة "القضاء والقدر" بالتعبير الديني، ومسألة "الحرية" بالتعبير الفلسفي. وهي مسألة تتعارض فيها الآراء إلى درجة التكافؤ. فمن يجرؤ على التأكيد على أن الإنسان غير خاضع إلى درجة كبيرة لجبرية طبيعية لا تتخلف ولا ترحم؟ ومن

يستطيع الادعاء بأن النصوص الدينية خالية مما يفيد أن الإنسان مسير، محكوم "بقضاء وقدر"؟

ذلك ما كان يعيه ابن رشد تمام الوعي، فهو مطلع على العلم في عصره مدرك لحدوده، وهو يحفظ القرآن ويستحضره بتلقائية كبيرة، وبالتالي فهو لا يستطيع أن يبعد من ساحة تفكيره تلك الآيات الكثيرة التي تؤكد أن "لا فاعل إلا الله". كما أنه يستحضر بنفس التلقائية فكرة "الطبيعة" في الفلسفة والعلم اليونانيين. إن النظام والترتيب الذين يسودان الكون، وفكرة "الكون" نفسها في التصور اليوناني، يكبحان كل ميل إلى الاعتقاد في أن الإنسان حر مختار.

هنا أيضا نجد الشريعة (الدين) والحكمة (الفلسفة والعلم) على وفاق: فيهما ما يثبت للإنسان الحرية والاختيار، وفيهما ما يسلبهما عنه سلبا. وهكذا، يقول ابن رشد:"إذا تؤملت دلائل السمع في ذلك وجدت متعارضة وكذلك حجج العقول" (ف: ٢٨٥). ذلك أن هناك آيات كثيرة تفيد أن الإنسان مخير يفعل ما يشاء، وأخرى تفيد أنه مسير مجبور على ما يفعل (ف-٢٨٧: -٢٩٠). و "حجج العقول" كذلك تقضي بأن المسئولية والجزاء والثواب والعقاب تتطلب أن يكون الإنسان يفعل بحرية واختيار، وهذا ما ذهب إليه المعتزلة. غير أن قوما رأوا أن ذلك يتعارض مع القول بإرادة الله المطلقة وفعله المطلق، ولذلك سلبوا الإنسان الحرية والإرادة وهم المجبرة (ف: ٢٩١). أما الأشعري فقد أراد أن يقف موقفا وسطا فقال بما أسماه **الكسب**. ومعناه عنده أن الإنسان إذا أراد شيئا خلق الله فيه القدرة على فعله ، وهو يكسب جزاءه وتبعته. وهكذا يكون الفعل خلقا من الله -وفاقا مع مبدأ: لا فاعل إلا الله- وكسبا من الإنسان، وبالتالي يحاسب عليه. وهذا في نظر ابن رشد مفهوم غامض لا معنى له، "لأنه إذا كان الاكتساب والمكتسَب مخلوقان لله سبحانه فالعبد ولا بد مجبور على اكتسابه" (ف:٢٩١).

يلتمس فيلسوف قرطبة حلا لهذه المسألة من داخل السببية لا من خارجها. وخلاصة فكرته أن الله خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هي أضداد. لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء ليس يتم لنا إلا بمواتاة الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج، وزوال العوائق عنها، كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين جميعا، يعني بمواتاة :

- القوى الداخلية المخلوقة فينا وهي تابعة لنظام السببية في أبداننا.

- والقوى الخارجية المسخرة لنا وهي تابعة لنظام السببية في العالم .

وهذه القوى الأخيرة ليست تقوم فقط بدور المتمم، أو العائق للقوى الأولى، بل هي أيضا "السبب في أن نريد أحد المتقابلين، فإن الإرادة إنما هي شوق يحدث لنا عن تخيل ما أو تصديق لشيء ، وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا بل هو شيء يعرض لنا عن الأمور التي من خارج " (ف:٢٩٨).

وإذن:

١- فالأشياء الخارجية تحرك فينا شوقا وميلا لأن نريد شيئا من الأشياء.

٢- فإذا صادف ذلك أن كانت لنا القوة الذاتية على فعله، أي إذا كان نظام السببية في أبداننا ومجموع كياننا يسمح بذلك.

٣- وكانت القوى الخارجية مواتية، أي إذا كان نظام السببية في العالم الخارجي يسمح هو الآخر بذلك.

٤- قدرنا حينئذ على فعل ما نريد وفعلناه.

وهذا التوافق بين نظام السببية في كياننا الذاتي ونظام السببية في العالم هو القضاء والقدر.

وهكذا فإنه "لما كانت الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدود وترتيب منضود لا تخل في ذلك بحسب ما قدرها باريها عليه ، وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة إلا بموافقة الأسباب التي من خارج، فواجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدود، أعني أنها توجد في أوقات محددة ومقدار محدود. وإنما كان ذلك واجبا لأن أفعالنا تكون مسببة عن تلك الأسباب التي من خارج ، وكل مسبب يكون عن أسباب محدودة مقدرة فهو ضرورة محدود مقدر، وليس يُلفَى هذا الارتباط بين أفعالنا والأسباب التي من خارج فقط ، بل وبينها وبين الأسباب التي خلقها الله تعالى داخل أبداننا. والنظام المحدود الذي في الأسباب الداخلة والخارجة، أعني التي لا تخل ، هو القضاء والقدر الذي كتبه الله على عباده وهو اللوح المحفوظ" (ف: ٣٠١).

تبقى مشكلة "الجور والعدل"، باصطلاح المتكلمين أو "الخير والشر" باصطلاح الفلاسفة، وهي مشكلة أبدية. وقد سلك فيها ابن رشد مسلك المتفائلين، فاعتبر الشر الموجود في العالم، وهو قليل، من أجل الخير الكثير الذي ننعم به في هذه الطبيعة المسخرة لنا والتي نغزوها باستمرار. وبعبارة أخرى فلولا الشر - الأقلي- لما كان هنا هذا الخير الكثير. النار تحرق وهذا شر، ولكن النار

ضرورية للخير الكثير الصادر عنها كالضوء والدفء، الضروريين لحياة الإنسان والحيوان والنبات الخ...

***

هناك قضايا أخرى ناقشها ابن رشد بتفصيل وكانت جزءا من مباحث "علم الكلام"، مثل "بعث الرسل" و"المعاد وأحواله"، و" قانون التأويل"، الذي جعله خاتمة لكتابه. وسيطول بنا القول إذ نحن تتبعنا مناقشته لآراء المتكلمين في هذه المسائل، فلنقتصر على إيجاز رأيه في النبوة. ففيه جدة مع نوع من الواقعية الاجتماعية التاريخية، وهو يندرج في إطار المسألة التي عرضنا لها سابقا مسألة "الدين والمجتمع".

كان المتكلمون يستدلون على نبوة النبي بما يأتيه من معجزات. والمعجزة عندهم عمل "يخرق العادة"، أي يتجاوز نظام السببية. يناقش ابن رشد هذا الاستدلال فيبين ضعفه: إذ يجب أن يعترف الخصم بظاهرة النبوة أولا، حتى نقول له إن من ظهرت على يديه معجزة فهو نبي. هذا إذا اعترف لنا بخصوصية المعجزة واختلافها عما يأتيه السحرة الخ... ولذلك يرى ابن رشد أن الطريق الصحيح في هذه المسألة هو كما يلي: أما إثبات بعثة الرسل، أي وجود الأنبياء، فهذا أمر لا نحتاج فيه إلى استدلالات نظرية. فوجود الأنبياء ظاهرة تاريخية: لقد تواتر الخبر عن وجود الأنبياء في الماضي، جيلا عن جيل، كما تواتر الخبر عن وجود الفلاسفة والعلماء والفاتحين الخ... وإذا كنا لا نشك في وجود الحكماء مثل سقراط وأفلاطون، مثلا، فلماذا نشك في وجود الأنبياء؟ وإذا قيل: نحن نعرف وجود الفلاسفة،مثلا، من خلال ما تركوه من مؤلفات أو روي عنهم من آراء، فبماذا نعرف الأنبياء الحقيقيين؟ وكيف نميزهم عن غيرهم من مدعي النبوة؟ يجيب ابن رشد نحن نعرفهم بالشرائع التي يأتون بها والتي تستهدف الخير والفضيلة. فليس بوسع كل إنسان وضع شرائع كشرائع الأنبياء! وإذن فكل من قال عن نفسه إنه نبي رسول من الله، وجاء بشريعة من جنس شرائع الأنبياء تتفوق في العادة على ما يمكن أن يأتيه مطلق الناس في عصره، مما يشبهها، فهو نبي. وبما أن الناس ليسوا جميعا من الذكاء والعقل والفضل بحيث يمكن أن نتصورهم يلتزمون الفضيلة من عند أنفسهم، فإن الأنبياء والرسل هم من هذه الناحية ضرورة اجتماعية.

ذلك باختصار رأي ابن رشد في هذه المسألة، وفي المسائل التي عرضنا لها قبل، وقد حان الأوان لنترك القارئ مع ابن رشد مباشرة، يكشف له عن مناهج الأدلة في عقائد الملة الإسلامية، ويبين له مواطن الزيف والضلال في أقاويل المتكلمين.

مقـدمة المحقـق

بقلم مصطفى حنفي

إذا جاز الحديث عن كتاب واحد يمكنه أن يمد الباحثين في المتن الرشدي، في أصوله العربية، بمادة نقدية فاحصة لمباحث علم الكلام وأركانه، ويدلهم في الآن نفسه على جوانب منهجية متعددة من عناصر هذا النقد وطرقه في تنظير منهجية "الأخذ بالظاهر" و "إبطال منهجية المتكلمين وطريقة المتصوفة" (محمد عابد الجابري، *تكوين العقل العربي*، دار الطليعة، ط ١، بيروت ١٩٨٤، ص ٣١٨ ؛ عاطف العراقي، *المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد*، دار المعارف، ط ٢، القاهرة، ١٩٨٤)، فإن هذا الكتاب سيكون، وبإجماع المؤرخين، هو *كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة* لأبي الوليد ابن رشد.

ويندرج هذا الكتاب من جهة تصنيفه في عداد المؤلفات الرشدية الأصيلة التي لم تعرف مراجعة أو شروحا أو إضافة. وهي، على الترتيب، *فصل المقال* و *الكشف عن مناهج الأدلة وتهافت التهافت*. جميع هذه المؤلفات تقدم لنا اليوم مادة فكرية حية، فلا بد من قراءتها واستثمارها من جديد، وهذا هو ما اقتضى أن ترتب وتضبط هذه المادة من جديد وأن تعد إعدادا علميا رصينا.

مساهمة منا في ذلك، تحمسنا لأن نعد من هذه المادة مخطوط كتاب *الكشف* ونخرج حواشيه، مع مراعاة شروط القواعد التقنية في التحقيق والمقابلة بين النسخ المعتمدة لدينا.

كل الذين أرخوا لأولى الطبعات التي صدرت لكتاب الكشف عن مناهج الأدلة لأبي الوليد ابن رشد وكل الذين تحدثوا، في هذا المضمار، عن مساهمة الرعيل الأول من "القدماء" في تحقيقه ونشره، يتوقفون ضرورة عند إسهام المستشرق الألماني مرقس جوزيف مللر (M. J. Müller) في إخراجه لأول طبعة عربية حديثة محققة لهذا الكتاب في ميونخ سنة ١٨٥٩، تحت عنوان *(Philosophie und Theologie von Averroes*, Munich, 1859). وهو عمل تكشف معطياته عن أنه كان إسهاما مضاعفا. فمن جهة شملت هذه الطبعة الكتب الثلاث (فصل المقال، الضميمة، الكشف عن مناهج الأدلة)، ومن جهة أخرى حرص صاحبها على ترجمة ذات المتن تحت ذات العنوان إلى اللغة الألمانية، وقد نشرت بعد وفاته سنة ١٨٧٥.

وما تجدر الإشارة إليه في البدء، هو أن طبعة مللر العربية، الذي اعتمد فيها على مخطوط واحد، هو مخطوط الإسكوريال بإسبانيا، ليست بمجرد طبعة نحا فيها منحى "الناشر" لكتاب الكشف كما حكم عليها بذلك بعض الدارسين (تراجع مقدمة التحقيق التي وضعها محمد عمارة لكتاب فصل المقال ؛ ومقدمة التحقيق للكتاب نفسه لجورج فضلو الحوراني). هذا نتبينه من خلال ما ثبت في متن الطبعة العربية التي، وإن جاءت عارية من الهوامش، لم تخل من تصحيح وترميم للكلمات المضببة والمصحفة في المخطوط نحو ("موجدة موجودات" ص ٤١، "صنف غير منقسم" ص ١٢٤، "وأما الصنف الثالث فالأمر فيه ليس كذلك" ص ١٢٥)، وغيرها كثير. وهو ما نراه بشكل أوضح في الترجمة الألمانية حيث نجد مللر يجتهد في تقصي متن المخطوط وتحري الأصوب من الفروق بين الكلمات، مع المقابلة بينها وبين النسخة العربية التي نشرها من قبل. وأما ما أشار إليه المحققون من أن مللر قد قدم لطبعته العربية بمقدمة باللغة الألمانية، فإنه ما لم نعثر عليه لا في هذه الطبعة ولا في الطبعة الألمانية. وأما المرجع الذي يشير إليه دائما في هوامش ترجمته الألمانية فهو نص طبعته العربية، لا غير.

لعل أهم ما ينبغي تسجيله في هذا الصدد هو أن الأغلب الأعم من الطبعات العربية الحديثة التي صدرت منذ سنة ١٨٩٥ لكتاب الكشف (بما فيها فصل المقال والضميمة)، وجلها طبعات مصرية كما هو معلوم لدى القارئ والجرد لها مألوف مكرور، قد بقيت واقعة تحت التوجيه الذي مارسته عليها النسخة العربية التي نشرها مللر، تستنسخ هفواته وأخطاءه وتعيد إنتاج طريقة تحقيقه، والأمور دوما بنتائجها كما يقال.

وفي سنة ١٩٤٧ سيقوم المستشرق الإسباني الأب مانويل ألونسو بترجمة إسبانية لنسخة مللر، وضمنها كتاب الكشف الذي تقع فيه عدد صفحاته من صفحة ٢٠٣

إلى ٣٥٥ M. Alonso, *Teologia de Averroe:. Estudios y documentos,*) (Madrid-Granada, 1947). والشائع عن هذه الترجمة، بإجماع المؤرخين، أن صاحبها لم يتقيد في ترجمته بالمتن و لم يعتن بمخطوطه، بل تعمد أن يلحق به طرفا وشروحا وحواشي مما جعلها لا تهتم إلا بما يريد أن يكرس نزعته الاستشراقية عن ابن رشد في التوفيق بين الفلسفة والدين. ومن هنا فلقد كانت الخطوة التي خطاها ألونسو بكتاب *الكشف*، على صعيد الترجمة، خطوة متواضعة، تنحو منحى مللر.

ونجد من بين الأعمال التي تناولت كتاب *الكشف* أطروحة جامعية مرقونة تقدم بها الباحث عبد المجيد الغنوشي لنيل دكتوراه السلك الثالث بالسوربون سنة ١٩٦٧، وهي ترجمة لكتاب *الكشف عن مناهج الأدلة* إلى اللغة الفرنسية، محفوظة بخزانة جامعة السوربون، تحت عدد I 582، ومسجلة تحت رقم ٤ في سلسلة الأطروحات.

ونجد كذلك تحقيقا لكتاب *الكشف* نشره محمود قاسم سنة ١٩٥٩ (طبعة القاهرة)، وأعاد تحقيقه في طبعة ثانية (*مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد*، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٤)، اعتمد فيه على مخطوط جديد، وهو مخطوط مكتبة الإسكوريال (رقم ٦٣٢)، الذي سيأتي وصفه فيما بعد. وتكفي الإشارة هنا إلى أن محمود قاسم اعتمد هذا المخطوط في التحقيق جاعلا منه النسخة الأم لأقدميته، ومن مخطوط التيمورية ١٣٢ نسخة أساسية كذلك لدقتها البالغة ومطابقتها، على حد قوله، لمخطوط الإسكوريال (المصدر نفسه ص ١٢٩)، كما اعتمد مخطوط التيمورية ١٢٩ ونسخة مللر. ولقد نحا محمود قاسم في تحقيقه المعاد لكتاب *الكشف* منحى المحقق المهتم بالمتن الأصل، وذلك بما قام به من مقابلة بين النسخ وإثبات للفروق بينها. يضاف إلى هذا عناية المحقق بتصويب بعض الأخطاء التي وقع فيها الناسخ سهوا، واجتهاده في تقسيم مواد المتن إلى عناوين وفقرات. وفي هذا التقسيم نقف على ما هو هام، ونقف أيضا على ما سقط أو ما هو مقحم وغير مجد، وهذا اقتضى تنبيها وسعيا منا نحو جبر ما لم يتسع للمحقق جبره واستدراكه في صلب المتن المحقق من الكلمات والجمل المخلة بمعاني المتن (الصفحات ١٦٦، ١٨٦، ١٨٧، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٣، ٢٠٥، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢١٧، ٢٢٣، ٢٤٨).

في صحة هذه الملاحظات إذن، ترسخ لدينا الرأي بأننا إذ نقبل على إعادة تحقيق هذا الكتاب، فنحن نكون في موقع صادق يقرب القارئ أقرب ما يكون من الأصل الذي صدر عنه ابن رشد. وتحقيقا لهذه الغاية، فقد سعينا جهد المستطاع القيام

بعمل المنقب في المخطوطات التي اعتمدناها، والمقابلة بينها وبين ما توافر لدينا من نسخ الأعمال المحققة التي عرضنا لوصفها آنفا، واختيار ما كان من تلك الفروق موافقا لعمل التحقيق الذي ننشده.

وصف المخطوطات :

مخطوط الإسكوريال. جاء تحت رقم ٦٣٢ في فهرسة درنبرغ. وهو مجموع هام يتضمن *فصل المقال* و *الضميمة* و *الكشف عن مناهج الأدلة*، ومؤلفات في المنطق وما بعد الطبيعة. ويقع كتاب *الكشف* من ورقة ٢١ إلى ٧٤ (وجه/ظهر)، في كل وجه أو ظهر ١٧ سطرا، وفيه خروم تطمس أحيانا أرقام الورقات. وقد طال المحو اسم ناسخه. وكان الفراغ من نسخه، حسب ما ذكره الناسخ في نهاية الكتاب، "...صبيحة يوم الإثنين الثاني والعشرين لشهر ربيع الأول عام أربعة وعشرين وسبعمائة" (ورقة ٧٤ ظهر)، وذلك بمدينة ألمرية. والمتن في المخطوط منسوخ بخط مغربي أندلسي واضح، وفيه طرافة وتأنق يدفع قارئه إلى مزيد من الحماسة لفك مغالقه على الرغم من بقع الحبر التي طالت بعضا من سطوره ومن كلماته. وإذا كان الناسخ هنا قد تميز بشيء يذكر، فبكونه كان على دراية ومعرفة بالمتن الذي يستنسخه، يصحح أحيانا أخطاءه على هوامشه كلما اتضح أن هناك خروما أو تضبيبا أو سقطا، مما يجعلنا نرجح أن الناسخ قد راجع المخطوط على من سبقه أو قابله على مخطوط آخر.

ويكفي هنا التأكيد مرة أخرى أننا قد اعتمدنا هذا المخطوط أصلا لنا في التحقيق لأقدميته ودقته وعناية ناسخه به، وقد أثبتناه في صلب المتن المحقق، مع الإشارة إلى الفروق بينه وبين بقية النسخ.

مخطوط (حكمة تيمور). وهو محفوظ بدار الكتب المصرية تحت عدد ١٣٢ كما هو مدون على الورقة الأخيرة في فهرس المخطوط. وهو من وقف صاحبه أحمد بن عبد السمان بن محمد تيمور، مصر، ويشمل النصوص الرشدية الثلاث، *فصل المقال*، *الكشف عن مناهج الأدلة*، *الضميمة*. يقع كتاب *الكشف* من هذا المجموع في الصفحات المرقمة من ٣٧ إلى ١٧٥. وقد نسخ بخط يرجح أنه مشرقي ويظهر من رسمه أنه حديث العهد، ولا يعرف ناسخه ولا تاريخ نسخه. والراجح، فيما نعتقد، أن مجموع المخطوط قد نسخ من "كنانيش" متفرقة حسب ما يدل عليه رمز "ك/عدد" المثبت على رأس كل عشرين ورقة، إذ يبتدئ من "ك /عدد ١" إلى "ك/عدد ٩"، وهو ما يعادل ١٨٠ ورقة الذي هو عدد ورقات مجموع المتون في المخطوط. أما

الورقة الأخيرة فقد وضعت لثبت فهرس المخطوط حسب مواده وعدد صفحاته، ودون تحته عنوان بارز الدلالة "فلسفة ابن رشد".

وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل افتراضا أن مخطوط التيمورية ١٣٢ هو واحد من النسخ الحديثة التي جمعت في مجموع واحد ما تفرق من المتن في "كنانيش" يعسر ضمها وترتيب مواد المتن المنقول عنها ترتيبا وتبويبا وفهرسة. ولقد فحصنا متن كتاب *الكشف* في هذا المخطوط وقابلناه على متن مخطوط الإسكوريال الذي اعتمدناه أصلا، وكذا على النسخ المطبوعة السالفة الذكر فوجدناه، على عكس ما قيل، متنا متواضعا لا يمكن الاطمئنان إلى سلامته ودقته المزعومة. فهو، وإن كاد يخلو من التشطيب ومن البياض ومن الحواشي والتصحيح، فإن هذا لا يقوم دليلا على أصالته، بل ربما كان العكس هو الصحيح إذ أنه يحاكي نسخة ملر ويستنسخها بما فيها وعليها، ونقف فيه على الكثير من الأخطاء وشوائب التصحيف والتحريف المخل بسلامة المعنى وصحيح الآيات، فضلا عن كثرة السقط الذي يبلغ أحيانا سقط جمل بكاملها من دون أن يستدركها الناسخ على الهامش. ولعل هذا الأمر هو ما يفقد المخطوط في مواطن عديدة التعبير الدقيق والسليم عن المتن الأصل، ولعله ما يقوم دليلا كذلك على التقارب الحاصل في العنوان بين مخطوط التيمورية ونسخة ملر.

وحتى لا نطيل في وصف أصبح الآن واضحا، بقي علينا أن نشير في خاتمة هذه المقدمة بأننا قد تجنبنا في منهج التحقيق استخدام المعقوفتين لما قد تثيره من لبس وخلط في ذهن القارئ، وآثرنا أن نسلك مسلكا آخر يسعى إلى نهج أسلوب المحقق المتصرف في المتن الأصل وذلك بتصويب ما نراه خطأ أو تصحيفا، وبسد ما ينقص الجملة من كلمة أو حرف مع التنبيه على ذلك في الحاشية عملا بالقاعدة "إننا نحقق متن المؤلف لا كتابة الناسخ لذلك المتن". هذا بالإضافة إلى تخريج الفروق بين النسخ والمقابلة بينها.

أما الرموز التي اعتمدناها للنسخ التي حققنا على أساسها كتاب *الكشف* فهي :

س، ونرمز به إلى مخطوط الإسكوريال

ت، ونرمز به لمخطوط ١٣٢ (حكمة تيمور)

مل١، ونرمز به لطبعة ملر العربية

مل٢، ونرمز به لترجمة ملر الألمانية للكتاب

قا، ونرمز به لنسخة محمود قاسم (الطبعة الثانية)

ولابد من الإشارة أخيرا إلى أن إفادتنا من برنامج المشروع الذي يندرج فيه تحقيقنا لكتاب *الكشف عن مناهج الأدلة* لابن رشد، وهو المشروع الذي يرمي إلى

إعادة تحقيق الكتب الأصيلة لأبي الوليد، تحت إشراف أستاذنا الدكتور محمد عابد الجابري، كانت حافزا لنا إلى إعداد هذا العمل وتشجيعا على القيام به. فإليه يتوجه كاتب هذه المقدمة بجزيل الشكر وعميق الامتنان، والله الموفق للصواب.

تطوان، ديسمبر ١٩٩٧

النص (*)

(*) الهوامش التي رقمناها بحروف "أبجد هوز" هي لمحقق النص الأستاذ مصطفى حنفي. أما الشروح المرقمة بالأرقام المتسلسلة ١،٢،٣، وكذلك التفضيلات في القراءة و تقسيم النص إلى فقرات وتجهيزه بالفواصل والنقط الخ... فهي للمشرف على المشروع، محمد عابد الجابري.

كتاب الكَشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة
وتعريف ما وقع فيها بِحَسِب التأويل من الشُّبَهِ المزيَّفَة والبِدَع المُضِلَّة

تصنيف الشيخ الأجل العلم الأوحد الفاضل القدوة
أبى الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد
رضي الله عنه ورحمه بمنه وطوله [أ]

(أ) ت، ط١ : ثبت عنوان الكتاب "كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة تصنيف الشيخ العلامة أبى الوليد بن رشد". قا : سقط العنوان من المتن (ص ١٣٢).

بسم الله الرحمن الرحيم عونك اللهم يا رب، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم.
قال الشيخ الفقيه العلامة الأوحد أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد رضي الله عنه ورحمه بمنه[أ]

[١] **وبعد** حمد الله الذي اختص من يشاء بحكمته، ووفقهم لفهم شريعته واتباع سنته، وأطلعهم[ب] من مكنون علمه ومفهوم وحيه ومقصد رسالة نبيه إلى (٢١/ظ) خلقه على ما استبان به عندهم زيغ الزائغين من أهل ملته، وتحريف المبطلين من أمته، وانكشف لهم أن من التأويل ما لم يأذن الله ورسوله به. وصلواته التامة على أمين وحيه، وخاتم رسله، وعلى آله وأسرته،(*)

[مقدمة: الغرض من الكتاب]

[٢] **فإنه** لما كنا قد بينا قبل هذا، في قول أفردناه،(**) مطابقةَ الحكمة للشرع، وأمرَ الشريعة بها، وقلنا هناك إن الشريعة قسمان: ظاهر ومؤول، وأن الظاهر منها هو فرض الجمهور، وأن المؤول هو فرض العلماء. وأما الجمهور ففرضهم فيه حمله على ظاهره وترك تأويله، وأنه لا يحل للعلماء أن يفصحوا بتأويله للجمهور، كما قال علي رضي الله عنه: "حدثوا الناس بما يفهمون، أتريدون أن يكذب الله ورسوله"، **فقد** رأيت أن أفحص في هذا الكتاب عن الظاهر من العقائد[١] التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها، ونتحرى في ذلك كله مقصد الشارع، صلى الله عليه وسلم، بحسب الجهد والاستطاعة،(*)

(*) ننبه إلى أننا نضع الفواصل بدل النقط في آخر الفقرة، ولو أن الجملة لم تتم بعد نحويا، إذا اقتضى الأمر وضع عناوين من عندنا أو أي تدخل آخر في النص من أجل الإيضاح، كالعارضة وغيرها. وننبه أيضا إلى أننا نكتب بالحروف **الغليظة** الكلمة التي في بداية الجملة وفيها معنى الشرط وكذا الكلمة التي تأتي في معنى جواب الشرط، وذلك في الجمل الطويلة.
(**) يشير إلى كتابه: " فصل المقال".
(١)الظاهر من العقائد ، مقصد الشارع: أنظر المقدمة التحليلية. الشرع، الشارع: لاحظ أن ابن رشد يقصد بهذا اللفظ: النبي (ص). انظر بعده. فقرات رقم ٣، ٥، ٦، ١٠ ...

(أ) ت : ثبتت ديباجة "كتاب الكشف" هكذا : "بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي قال الشيخ أبو الوليد محمد بن احمد بن محمد بن احمد بن رشد" (١/٣٧). وأما الديباجة التي أثبتها قا (ص ١٣٢، هامش ١) عن ت فهي ديباجة كتاب "فصل المقال" التي استهل بها مجموع مخطوط ت. ط،ا : حذفت هذه الديباجة وثبت "قال الشيخ أبو الوليد محمد بن احمد بن محمد بن احمد بن رشد" (ب) ت، ط،ا : "واطلع".

[٣] فإن الناس قد اضطربوا في هذا المعنى، كل الاضطراب، في هذه الشريعة حتى حدثت فرق ضالة وأصناف مختلفة. كل واحد منهم يرى أنه على الشريعة الأولى[٢]، وأن من خالفه إما مبتدع وإما كافر مستباح الدم والمال. وهذا كله عُدُول عن مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم.[أ] وسببه ما عرض لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة.

وأشهر هذه الطوائف في زماننا هذا أربعة: الطائفة التي تسمى بالأشعرية وهم الذين يرى أكثر الناس اليوم أنهم أهل السنة، والتي تسمى المعتزلة،[ب] والطائفة التي تسمى بالباطنية[٣]، والطائفة التي تسمى بالحشوية.

[٤] وكل هذه (٢٢/و) الطوائف قد اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة، وصرفت كثيرا من ألفاظ الشرع عن ظاهرها[ج] إلى تأويلات نَزَّلوها على تلك الاعتقادات، وزعموا أنها الشريعة الأولى التي قُصِد بالحمل عليها جميع الناس، وأن من زاغ عنها فهو إما كافر وإما مبتدع. وإذا تُؤُمِّلت جميعُها وتُؤُمِّل مقصِدُ الشرع ظهر أن جلَّها أقاويل محدثة وتأويلات مبتدعة.

[٥] وأنا أذكر من ذلك ما يجري مجرى العقائد الواجبة في الشرع التي[د] لا يتم الإيمان إلا بها، وأتحرى في ذلك كله مقصد الشارع، صلى الله عليه وسلم، دون ما جُعِل[هـ] أصلا في الشرع وعقيدة من عقائده من قِبَل التأويل الذي ليس بصحيح.

---

(٢) **الشريعة الأولى**: الشريعة كما كانت زمن النبي و الصحابة: **طريقة السلف**، مذهب السلف، السنة، مذهب أهل السنة.

(٣) **الباطنية**: اصطلاح يطلق على جميع الذين يقولون إن وراء المعنى الظاهر للنصوص الدينية معنى باطنا خفيا هو المقصود. والذين يقولون بـ "الباطن" -بهذا المعنى- في الإسلام صنفان: المتصوفة، والشيعة. ويعني ابن رشد بالباطنية هنا الصنفين معا. وهو يرد على الصوفية وحدها (فقرة: ٦٥) ولا يتعرض للشيعة، ربما لكونهم يجعلون "الإمامة" ركنا من أركان الدين، وابن رشد يستثني "ما جُعل أصلا في الشرع وعقيدة من عقائده من قبل التأويل الذي ليس بصحيح" (ف: ٥) وهذا الاستثناء ينصرف إلى الشيعة بالدرجة الأولى. هذا واسم "الباطنية" يطلق بالتخصيص على فرقة من فرق الشيعة وهي المعروفة بـ "الإسماعيلية".

(أ) سقط "صلى الله عليه وسلم" في بقية النسخ (ب) . في بقية النسخ : "بالمعتزلة" (ج). ب : "الفاظها".

(د).س."الذي". (هـ) هكذا في بقية النسخ. أما في ب فرسم الكلمة غير واضح، ولا يظهر منه سوى الحرف الأول: (الحاء أو الجيم) والحرف الأخير (اللام)، والكلمة تتكون من ٣ أو ٤ أحرف.

[الباب الأول: في الذات]

[أولا: القول في إثبات الصانع]

[١- آراء الفرق الكلامية: تحليل ونقد]

[٦] وأبتدئ من ذلك بتعريف ما قصد الشارع أن يعتقده الجمهور في الله تبارك وتعالى، والطرق التي سلك بهم في ذلك، وذلك في الكتاب العزيز. ونبدأ (أ) من ذلك بمعرفة الطريق التي تُفضي إلى وجود الصانع، إذ كانت أول معرفة يجب أن يعلمها (ب) المكلف.

وقبل ذاك فينبغي أن نذكر آراء تلك الفرق المشهورة في ذلك، فنقول:

[أ- الحشوية]

[٧] أما الفرقة (ج) التي تدعى بالحشوية، (٤) فانهم قالوا إن طريق معرفة (د) وجود الله تعالى هو السمع لا العقل(٥). أعني أن الإيمان بوجوده الذي كُلِّفَ الناسُ التصديقَ به يكفي فيه أن يُتَلَقَّى من صاحب الشرع ويُؤْمَنَ به إيمانا، كما يُتلقى منه أحوالُ المعاد وغيرُ ذلك مما لا مدخل فيه للعقل.

(٤) الحشوية: يطلق هذا الاصطلاح على جماعات تتمسك بالظاهر في النصوص التي تفيد التشبيه والتجسيم فتنسب إلى الله الوجه واليد والمجيء والاستواء الخ. ويفهم هؤلاء من هذه الكلمات المعنى نفسه الذي يفهم منها عندما يوصف بها البشر. منها جماعة من أصحاب الحديث ينقل الأشعري عنهم: "أنهم أجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة وأن المسلمين المخلصين يعانقونه في الدنيا والآخرة" وقال بعضهم: "اعفوني عن الفرج واللحية واسألوني عما وراء ذلك. وقال إن معبودهم جسم ولحم ودم وأعضاء [...] ومع ذلك فهو جسم لا كالأجسام".

(٥) "السمع": في اصطلاح المتكلمين هو ما ورد في القرآن والسنة، و "العقل": ما استنبط بالفكر والنظر. وعبارة المعتزلة: "العقل قبل ورود السمع" معناها أن الإنسان قادر أن يهتدي بعقله وحده إلى معرفة الله وإلى التمييز بين الخير والشر والحسن والقبح الخ... قبل سماعه ذلك من الرسل والأنبياء. أما أهل السنة والأشاعرة فيقولون بالعكس من ذلك: إن الخير ما أخبر الشرع أنه خير والقبيح ما أخبر الشرع بقبحه، وبالتالي فليس للعقل أن يحسّن ولا أن يقبّح.

(أ). ت. مل١ : "ونبدى- ". قا : "فلنبتدئ". ين: نبتدي. في المحمودية: ونبدأ (ب) . ين : ثبت في المتن "يعرفها" وجاء تصحيحه في الهامش "يعلمها". ت، مل١، قا : "يعرفها" (ج). ت : "المعرفة " (د). ين : "معرفة طريق".

[٨] وهذه الفرقة الضالة[أ]، الظاهرُ من أمرها أنها مُقَصِّرةٌ عن مقصود الشرع في الطريق التي نَصَبَها للجميع مُفْضِيةً إلى معرفة وجود الله تعالى ودَعاهُم من قِبَلها إلى الإقرار به. وذلك أنه يظهر، من غير ما آية(٢٢/ظ) من كتاب الله تعالى،[ب] أنه دعا الناس فيها إلى التصديق بوجود الباري سبحانه[ج] بأدلة عقلية منصوص عليها فيها، مثل قوله تبارك وتعالى: «يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم» الآية[د] (=«لعلكم تتقون. الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون» (البقرة ٢١-٢٢)، ومثل قوله تعالى: «أفي الله شك فاطر السموات» (إبراهيم ١٠)، إلى غير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى.

[٩] وليس لقائل أن يقول: إنه لو كان ذلك واجبا على كل من آمن بالله، - أعني[هـ]: لا يصح إيمانه إلا من قِبَل وقوعِه عن هذه الأدلة- لكان النبي صلى الله عليه وسلم لا يدعو أحدا إلى الإسلام إلا عرض عليه هذه الأدلة، فان العرب كلها[٦] تعترف بوجود الباري سبحانه، ولذلك قال تعالى: «ولئن سألتهم مَنْ خلق السموات والأرض ليقولن الله» (لقمان ٢٥).

[١٠] ولا يمتنع أن يوجد من الناس من تبلغ به فَدامة[٧] العقل وبلادة القريحة إلى أن لا يفهم شيئا من الأدلة الشرعية التي نَصَبَها الشارع،[و] صلى الله عليه وسلم، للجمهور، وهذا فهو أقَلّيٌّ[ز] الوجود[٨]، فإذا وُجِد ففَرْضُه الإيمانُ بالله من جهة السَّماع. فهذه حال الحشوية مع ظاهر الشرع.

(٦) "فإن العرب كلها تعترف" الخ... جواب لـ: "ليس لقائل أن يقول...".
(٧) الفدامة: ما يوضع على فم البعير لمنعه من الأكل والعض.
(٨) يميز ابن رشد بين الوجود الأقلي والوجود على التساوي،والوجود الأكثري. وهو يقصد هنا أنه كان في العرب، قبل الإسلام، أفراد قلائل، قليلو الفطنة عديمو الذكاء، لم ترق بهم عقولهم إلى معرفة الله من خلال مخلوقاته، كما يتعرف الناس على الصانع من خلال مصنوعاته.

(أ) جاء في المتن: "وهذه الفرقة الضالة"، ووضع حرف الخاء (وهو اصطلاح للدلالة على الخطأ) فوق كلمة "الضالة"، ويقصد منه هنا أن تسقط الكلمة من المتن. (تركنا هذا الوصف لأن سياق كلام ابن رشد هنا وفي ما سيأتي يحتمله. م. ع. ج) (ب) ت، ط١ : سقط "تعالى" (ج). ت، ط١ : سقط "سبحانه" (د). س، قا : "الآيات" (هـ) في س " اعني أن". في ت، ط١ : سقط "ان" (و). سقط "الشارع" من بقية النسخ (ز) في س : جاء رسم الكلمة. ويمكن قراءته "أقلى" الألف المقصورة. في ت. ط١. قا :ثبت "اقل".

[ب – الأشعرية عموما]

[١١] وأما الأشعرية فانهم رأوا [أ] أن التصديق بوجود الله تبارك وتعالى لا يكون إلا بالعقل. لكن سلكوا في ذلك طرُقا ليست هي الطرق الشرعية التي نبَّه الله تعالى عليها، ودعا الناس إلى الإيمان به من قِبَلها.

[١٢] وذلك أن طريقتهم المشهورة انبنت [ب] على بيان أن العالَم حادث، وانبنى عندهم حدوثُ العالم على القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ، وأن الجزء الذي لا يتجزأ محدث، والأجسام محدثة بحدوثه.

[١٣] وطريقتهم التي سلكوا في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزأ، وهو الذي يسمونه الجوهر الفرد، [ج] (٢٣/و) طريقةٌ مُعْتاصةٌ، تَذْهَبُ على كثير من أهل الرياضة(= المدربين، الماهرين) في صناعة الجدل(= فن الجدل= علم الكلام)، فضلا عن الجمهور. ومع ذلك فهي طريقة غير برهانية ولا مفضية بيقين إلى وجود الباري سبحانه. [د]

[١٤] وذلك أنه إذا فرضنا أن العالم محدَث لَزِم، كما يقولون، أن يكون له ولابد، فاعلٌ محدِث. ولكن يعرض في وجود هذا المحدِث شك ليس في قوة صناعة الكلام الانفصالُ عنه. وذلك أن هذا المحدثِ لَسْنا نقدر أن نجعله أزليا ولا محدَثا.

[١٥] أما كونُه محدَثَا(٩)، فلأنه يفتقر إلى محدِث، وذلك المحدِث إلى محدِث، ويمر الأمر إلى غير نهاية، وذلك مستحيل.

[١٦] وأما [هـ] كونُه أزليا فإنه يجب أن يكون فعله المتعلق بالمفعولات أزليا، فتكون المفعولات أزليةً. والحادث يجب أن يكون وجودُه متعلقا بفعل حادث. اللهم إلا لو سلموا أنه يوجد فعل حادث عن فاعل قديم، فإن المفعول لابد أن يتعلق به فعل الفاعل. وهم لا يسلمون ذلك. فإن من أصولهم أن المقارِن للحوادث حادثٌ.

---

(٩) أما كونه محدَثا الخ... أي: أما أننا لا نقدر أن نجعل ذلك المحدِث محدَثا. وكذلك: أما كونه أزليا: أما أننا لا نقدر أن نجعله أزليا...

(أ). س : ثبت في المتن "قالوا"، وصححها الناسخ على الهامش "رأوا".(ب). ت : "اثبتت" (ج) ت، مل١ : "الجوهرة الفردة". جاء في س في آخر كلمة الفرد علامة صغيرة غير واضحة شبيهة بالتاء المربوطة. (د)، ت، مل١ : سقط "سبحانه" (هـ) . س، ت، مل١ : "وانما".

[١٧] وأيضا: إن كان الفاعل حيناً يفعلُ وحينا لا يفعل، وجب أن تكون هنالك علة صَيَّرَتْه بإحدى [أ] الحالتين أولى منه بالأخرى، [ب] فَيُسْأَلُ أيضا في تلك العلة مثلُ هذا السؤال، وفي علة العلة، فيمر الأمر إلى غير نهاية.

[١٨] وما يقوله المتكلمون في جواب هذا، من أن الفعل الحادث كان بإرادة قديمة، ليس بِمُنْجٍ ولا مخَلِّص من هذا الشك. لأن الإرادة غيرُ الفعل المتعلق بالمفعول. وإذا كان المفعول حادثا فواجبٌ أن يكون الفعل المتعلق بإيجاده حادثا.

[١٩] وسواء فرضنا الإرادة [ج] قديمةً أو حديثةً، متقدمةً على الفعل أو معه، فكيفما كان، فقد يلزمهم [إما] (*) أن يجوِّزوا على القديم أحدَ ثلاثة (٢٣/ظ) أمور: إما إرادة حادثة وفعل حادث، وإما فعل حادث وإرادة قديمة، وإما فعل قديم وإرادة قديمة. والحادث [د] ليس يمكن أن يكون عن فعل قديم بلا واسطة، إن سلمنا لهم أنه يوجد عن إرادة قديمة.

[٢٠] ووضع الإرادة نفسها هي للفعل (=الفعل) المتعلق بالمفعول شيءٌ لا يعقل. وهو كفرض مفعول بلا فاعل: فان الفعل غير الفاعل، وغير المفعول، وغير الإرادة. والإرادة هي شرط الفعل لا الفعل.

[٢١] وأيضا فهذه الإرادة القديمة يجب أن تتعلق بعدم الحادث دهرا لا نهاية له، إذ كان الحادث معدوما دهرا لا نهاية له. [هـ] فهي لا تتعلق بالمراد في الوقت الذي اقتضت إيجاده إلا بعد انقضاء دهر لا نهاية له. وما لا نهاية له لا ينقضي: فيجب ألا يخرج هذا المراد إلى الفعل، أو ينقضي دهرٌ [و] لا نهاية له وذلك ممتنع. وهذا هو بعينه برهان المتكلمين الذي اعتمدوه في حدوث دورات الفلك.

[٢٢] وأيضا فإن الإرادة التي تتقدم المراد، وتتعلق به بوقت مخصوص، لا بد أن حدث فيها، في وقت إيجاد المراد، عزمٌ على الإيجاد [ز] لم يكن قبل ذلك الوقت، لأنه إن لم يكن في المريد، في وقت الفعل، حالةٌ زائدة على ما كانت (= كان) عليه

(أ) ت : تكررت "باحدى" (ب) ت : "بالاخر" (ج) س الأدلة. (د) ت : "فالحادث" (هـ) ت سقط من المتن "اذ كان الحادث معدوما دهرا لا نهاية له"، وثبت في بقية النسخ الأخرى. (و) ت "دهرا". (ز) س : ثبت في المتن "المراد"، وصححها الناسخ على الهامش: "الإيجاد".

(*) سياق الكلام يقتضي حذف "إما". م.ع.ج.

في الوقت الذي اقتضت الإرادة عدمَ الفعل، لم يكن وجودُ ذلك الفعل عنه في ذلك الوقت أولى من عدمه.

[٢٣] إلى ما في هذا كله من التشعيب والشكوك العويصة التي لا يتخلص منها العلماء المَهَرَة بعلم الكلام والحكمة، فضلا عن العامة. ولو كُلِّف الجمهورُ العلمَ من هذه الطرق لكان من باب تكليف ما لا يطاق.

[٢٤] وأيضا فان الطرق التي سلك هؤلاء القوم في حدوث العالم قد جمعت بين هذين الوصفين معا: أعني (٢٤/و) أن الجمهور ليس في طباعهم قَبولُها ولا هي مع هذا برهانية. فليست تصلح [أ] لا للعلماء ولا للجمهور. ونحن ننبه على ذلك هاهنا [ب] بعض التنبيه، فنقول، إن الطرق التي سلكوا في ذلك طريقان:

[٢٥] أحدهما وهو الأشهر، الذي اعتمد عليه عامتهم (= معظمهم)، ينبني على ثلاث مقدمات هي بمنزلة الأصول لما يرومون إنتاجه عنها من حدوث العالم: إحداها أن الجواهر لا تنفك من الأعراض أي لا تخلو منها، والثانية أن الأعراض حادثة، والثالثة أن ما لا ينفك عن الحوادث حادث، أعني ما لا يخلو من الحوادث هو حادث.

[٢٦] فأما المقدمة الأولى وهي القائلة إن الجواهر لا تتعرى من الأعراض فان عَنَوْا بها (=الجواهر) الأجسامَ المشار إليها (=المحسوسة،المشخصة) ، القائمة بذاتها، فهي مقدمة صحيحة. وإن عنوا بالجوهر الجزء الذي لا ينقسم، وهو الذي يريدونه بالجوهر الفرد، ففيها شك ليس باليسير.

[٢٧] وذلك أن وجود جوهر غير منقسم، ليس معروفا بنفسه (= ليس معطى حسيا ولا بديهة عقلية بل هو نتيجة نظر واستدلال)، وفي وجوده أقاويل متضادة شديدة التعاند. وليس في قوة صناعة الكلام تخليص الحق منها، وإنما ذلك لصناعة البرهان (= الفلسفة: علم الطبيعة)، وأهل هذه الصناعة قليل جدا. والدلائل التي تستعملها الأشعرية في إثباته هي خطابية [ج] في الأكثر.

[٢٨] وذلك أن استدلالهم المشهور في ذلك هو أنهم يقولون: إن من

(أ). بر: "فليس تصح"، وثبت نفس الفرق في ت وفي ط.١.(ب). ت، ط.١ : سقط "هاهنا".(ج). ت: خطبية.

المعلومات الأُوَّل أن الفيل، مثلا، إنما نقول فيه إنه أعظم من النملة من قِبل زيادة أجزاء فيه على أجزاء النملة. وإذا كان ذلك كذلك فهو مؤلف من تلك الأجزاء، وليس هو واحدا بسيطا. وإذا فسد الجسم فإليها ينحل، وإذا تركب فمنها يتركب.

[٢٩] وهذا الغلط إنما دخل عليهم (٢٤/ظ) من شَبَهِ الكمية المنفصلة بالمتصلة[١٠]، فظنوا أن ما يلزم في المنفصلة يلزم في المتصلة[أ] وذلك أن هذا إنما[ب] يصدق في العدد. أعني أن نقول: إن عددا أكثر من عدد من قِبَل كثرة الأجزاء الموجودة فيه، أعني الوحدات. وأما الكم المتصل فليس يصدق ذلك فيه. ولذلك نقول في الكم المتصل: إنه أعظم وأكبر. ولا نقول إنه أكثر وأقل. ونقول في العدد: إنه أكثر وأقل. ولا نقول أكبر وأصغر. وعلى هذا القول، فتكون الأشياء كلها أعدادا[ج] ولا يكون هنالك عِظَم متصل[١١] أصلا، فتكون صناعة الهندسة هي صناعة العدد بعينها.

[٣٠] ومن المعروف بنفسه أن كل عِظم فإنه ينقسم بنصفين، أعني الأعظام الثلاثة التي هي الخط والسطح والجسم. وأيضا فإن الكم المتصل هو الذي يمكن أن يعرض عليه في وسطه نهاية يلتقي[د] عندها طرفا القسمين جميعا، وليس يمكن ذلك في العدد.

[٣١] لكن يعارض هذا أيضا (= قول المتكلمين بوجود الجوهر الفرد) أن الجسم وسائر أجزاء الكم المتصل يقبل الانقسام. وكل منقسم فإما أن ينقسم إلى شيء منقسم أو إلى شيء غير منقسم. فإن انقسم إلى غير منقسم فقد وجدنا الجزء الذي لا ينقسم. وإن انقسم إلى منقسم عاد السؤال أيضا في هذا[هـ] المنقسم، هل ينقسم إلى منقسم أو إلى غير منقسم؟ فإن انقسم [إلى غير منقسم][و] إلى غير نهاية، كانت في الشيء المتناهي أجزاء لانهاية لها. ومن المعلومات الأول أن أجزاء المتناهي متناهية.

---

(١٠) الكم المنفصل عدد، والكم المتصل خطوط وسطوح. الأول موضوع الحساب والثاني موضوع الهندسة.

(١١) العِظَم (والجمع أعظام): المقدار، والجمع مقادير. والعظم المتصل: الخط وما تركب منه.

(أ) س. ثبت ما يلزم في المتصلة يلزم في المنفصلة (ب) ت، ط١ : سقط "انما". (ج) في بقية النسخ : "أعدادا".
(د) س : "تلتقي" (هـ) س: ذلك . ت، ط١، قا: هذا (و) ت: ط١، قا: سقط إلى غير منقسم (وواضح أن العبارة التي وضعناها بين معقفين زائدة، لا يستقيم المعنى بها. م.ع.ج).

[٣٢] ومن الشكوك المُعتاصة التي تلزمهم أن يُسألوا: إذا حدث الجزء الذي لا يتجزأ [فـ] ما القابل(١٢) لنفس الحدوث؟ فإن الحدوث عرض من الأعراض. وإذا وجد الحادث فقد ارتفع الحدوث، فإن من أصولهم أن الأعراض لا تفارق الجواهر(أ) (٢٥/و) فيضطرهم الأمر إلى أن يضعوا الحدوث من موجود ما، ولوجود ما.

[٣٣] وأيضا فقد يُسْألون: إن كان الوجود يكون من غير عدم(١٣) فبماذا يتعلق فعل الفاعل؟ فانه ليس بين العدم والوجود وسط عندهم. وإن كان ذلك كذلك، وكان فعل الفاعل لا يتعلق عندهم بالعدم ولا يتعلق بما وُجِد وفُرِغ من وجوده، فقد ينبغي أن يتعلق بذات متوسطة بين العدم والوجود. وهذا هو الذي اضطر المعتزلة إلى أن قالت إن في العدم ذاتا ما. وهؤلاء أيضا يلزمهم أن يوجد ما ليس بموجود بالفعل موجودا بالفعل! وكلتا الطائفتين يلزمهم أن يقولوا بوجود الخلاء.

[٣٤] فهذه الشكوك، كما ترى، ليس في قوة صناعة الجدل حلها. فإذن يجب ألا يُجْعَل هذا مبدأً لمعرفة الله تبارك وتعالى، وبخاصة للجمهور. فإن طريقة معرفة الله تعالى أوضح من هذه، على ما سنبين [=سَيَبينُ] من قولنا بعد.

[٣٥] وأما المقدمة الثانية، وهي القائلة إن جميع الأعراض مُحدَثة فهي مقدمة مشكوك فيها. وخفاء هذا المعنى(١٤) فيها كخفائه في الجسم. وذلك

(١٢) القابل، الحامل، الموضوع، بمعنى واحد: مثل قولك الخشب قابل أو حامل لصورة الطاولة، أو للسواد أو للبياض. والمشكلة التي يثيرها ابن رشد هنا يمكن التعبير عنها كما يلي: إذا كان كل شيء في العالم جواهر وأعراضا، كما يقول المتكلمون، وكان الحدوث عرض، وكان العرض لابد له من قابل وحامل، فما القابل لـ "حدوث" الجوهر؟ فلكي ينتقل الجوهر من حالة اللاحدوث إلى حالة الحدوث يجب أن يكون هناك قابل للحدوث سابق على وجود الجوهر، وهذا يتناقض مع منطلق الأشاعرة الذين يقولون بالخلق من عدم.

(١٣) من غير عدم: أي من شيء. وذلك بناء على الإلزام السابق الذي يقضي بأن الحدوث لابد أن يكون من موجود ما. وبما أن فعل الفاعل، الله، لا يتعلق بالعدم، لا يفعل في العدم، فإذن فلابد من شيء يكون قابلا للحدوث ويتعلق به فعل الفاعل. ومن هنا قال المعتزلة بشيئية المعدوم أي أن المعدوم شيء. يقصدون بذلك أنه "ماهية": فكرة في عقل الصانع.

(١٤) هذا المعنى: أي الحدوث: صعوبة إثبات أن جميع الأعراض محدثة كصعوبة إثبات أن جميع الأجسام محدثة، و الصعوبة هنا هي في الحكم على "جميع" الأعراض أو "جميع" الأجسام بالحدوث، لأننا لم نستقرئ الأعراض كلها ولا الأجسام كلها.

(أ) ين : سقط "الجواهر".

أنا إنما شاهدنا بعض الأجسام محدثةً، وكذلك بعضَ الأعراض، فلا فرق في النقلة من الشاهد في كليهما إلى الغائب. فان كان واجبا في الأعراض أن يُنْقَل حكمُ الشاهد منها إلى الغائب، أعني أن نَحْكُم بالحدوث على ما لم نشاهده منها، قياسا على ما شاهدناه، فقد يجب أن نفعل [أ] مثل [ب] ذلك في الأجسام، ونستغني عن الاستدلال بحدوث الأعراض على حدوث الأجسام.

[٣٦] وذلك أن الجسم السماوي، وهو المشكوك في إلحاقه بالشاهد، الشكُّ في حدوث (٢٥/ظ) أعراضه كالشك في حدوثه نفسه: لأنه لم يُحَسَّ حدوثُه، لا هو ولا أعراضه. ولذلك ينبغي أن نجعل الفحص عنه من أمر حركته. وهي الطريق التي تُفضي بالسالكين إلى معرفة الله تبارك وتعالى بيقين، وهي طريق الخواص (= يعني علماء الطبيعة). وهي التي خص الله بها [ج] إبراهيم عليه السلام في قوله: «وكذلك نري إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين» (الأنعام ٧٥)، لأن الشك كله إنما هو في الأجرام السماوية. وأكثر النظار إنما [د] انتهوا إليها واعتقدوا أنها آلهة.

[٣٧] وأيضا فإن الزمان من الأعراض، ويعسر تصور حدوثه. وذلك أن كل حادث [هـ] فيجب أن يتقدمه العدم بالزمان، فان تَقَدُّمَ عدمِ الشيء على الشيء لا يُتصوَّر إلا من قِبل الزمان.

[٣٨] وأيضا فإن المكان الذي يكون فيه العالم -إذا كان: كل متكوّن فالمكان سابقٌ [و] له- يعسر تصور حدوثه أيضا، لأنه إن كان خلاء، على رأي من يرى أن الخلاء هو المكان، احتاج [ز] أن يتقدم حدوثَه، إن فُرِض حادثا، خلاءٌ آخر.[١٥] وإن كان المكان (= هو) نهاية الجسم، المحيط بالمتمكن،[ح] على الرأي الثاني، لزم

---

(١٥) كان هناك تصوران للمكان: أحدهما يعتبر المكان بمثابة وعاء للشيء المتمكن فيه، كالإناء بالنسبة للماء، والقائلون بهذا يجعلون "الخلاء" مكانا للعالم. والثاني يتصور المكان على أنه نهاية محيط الجسم، فمكان الكأس هو سطحه المحيط به من جهاته. والقائلون بهذا ينفون وجود الخلاء. وما يقوله ابن رشد هنا هو كما يلي: إذا فرضنا أن العالم هو كالكرسي في هذه ←

(أ) ت، ملـ١، قا: "يفعل" (ب) ت، ملـ١، قا: سقط "مثل" (ج) ت، ملـ١، قا: "به" (د) ت، ملـ١، قا: سقط "انما" (هـ) س، ثبت في المتن "إن كان حادثا" وعلى الهامش تعديل: هكذا: "كل حادث". (و) س، ت، ملـ١: "سابق". (وفي المتن: "إذا كان كل متكون بالمكان سابقا له". وهي عبارة غامضة لاشك أن فيها تصحيفا. والمعنى يقتضي ما أثبتنا: "فالمكان سابق له"، على رأي من يقول بالخلاء. م.ع.ج) (ز) ت، ملـ١: "يحتاج". (ح) ت، قا: "بالتمكن".

أن يكون ذلك الجسم في مكان، فيحتاج الجسم إلى جسم ويمر الأمر إلى غير نهاية. وهذه كلها شكوك عويصة.

[٣٩] وأدِلّتُهم،[أ] التي يلتمسون بها بيان إبطال قِدَم الأعراض، إنما هي لازمة لمن يقول بقدم ما يُحَسُّ منها حادثا. أعني من يضع أن جميع الأعراض غير حادثة. وذلك أنهم يقولون إن الأعراض التي يظهر للحس أنها حادثة، إن لم تكن حادثة، فإما أن تكون منتقلة من محل إلى محل، وإما أن تكون كامنة في المحل الذي ظهرت فيه قبل أن تظهر. ثم يبطلون هذين (٢٦/و) القسمين. فيظنون أنهم قد بينوا أن جميع الأعراض حادثة. وإنما بان، من قولهم، أن ما يظهر من الأعراض حادثا فهو حادث، لا ما لا يظهر حدوثه، ولا ما لا يشك في أمره، مثل الأعراض الموجودة في الأجرام السماوية، من حركاتها وأشكالها وغير ذلك[١٦]. فتؤول أدِلّتُهم على حدوث جميع الأعراض إلى قياس الشاهد على الغائب، وهو دليل خطابي إلا حيث النقْلَةُ معقولةٌ بنفسها. وذلك عند التيقن باستواء طبيعة الشاهد والغائب.

[٤٠] وأما المقدمة الثالثة، وهي القائلة إن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، فهي مقدمة مشتركة الاسم. وذلك أنه يمكن أن تفهم على معنيين، أحدهما: ما لا يخلو من جنس الحوادث ويخلو من آحادها. والمعنى الثاني: ما لا يخلو من واحد منها مخصوص مشار إليه، كأنك قلت: ما لا يخلو عن هذا السواد المشار إليه.

[٤١] فأما هذا المفهوم الثاني فهو صادق. أعني: ما لا يخلو عن عرض ما مشار إليه، وذلك العرض حادث، أنه يجب ضرورة أن يكون الموضوع (=الحامل)

= الغرفة (الغرفة خلاء فيه كرسي) فيجب أن يكون هناك خلاء آخر تكون فيه الغرفة، ويمر الأمر إلى غير نهاية. أما إذا قلنا إن العالم ليس في خلاء، أي ليس ثمة خلاء قط، وأن مكان العالم هو سطحه المحيط به كما تحيط قشرة البصلة بجسمها، فيجب أن يكون هناك جسم آخر، قشرة أخرى من البصلة وراء الأولى، لأنه ليس هناك خلاء، كما فرضنا. وإذن ففي جميع الأحوال هناك شيء "قبل"، شيء "سابق على"، سواء فرضناه خلاء أو غير خلاء.

(١٦) يقيسون الأجرام السماوية على ما يشاهد في الأرض، وهذا لا يصح، لأن القياس إنما يكون معقولا إذا كان بين شيئين من طبيعة واحدة. هذا في حين أن الأرض مركبة من العناصر الأربعة (الماء والنار والتراب والهواء). أما السماء فمن عنصر خامس هو الأثير، وهو من طبيعة مختلفة.

(أ). ت : "وادلهم".

لـه حادثا. لأنه إن كان قديما فقد خلا من ذلك العرض، وقد كنا فرضناه لا يخلو، هذا خُلْف (= تناقض) [أ] لا يمكن.

[٤٢] وأما المفهوم الأول، وهو الذي يريدونه، فليس يلزم عنه حدوث المحل، أعني: الذي لا يخلو من جنس الحوادث. لأنه يمكن أن يتصور المحل الواحد، أعني الجسم، تتعاقب عليه أعراض غير متناهية، إما متضادة وإما غير متضادة. كأنك قلت: حركات لا نهاية لها، كما يرى ذلك كثير من القدماء في العالم أنه يتكون: واحد بعد آخر.(=قارن نظرية التغير والصيرورة عند هرقليطس).

[٤٣] ولهذا، لما شعر المتأخرون من المتكلمين بوهي (٢٦/ظ) هذه المقدمة راموا شدَّها وتقويتَها بأن بيَّنوا، في زعمهم، أنه لا يمكن أن تتعاقب على محل واحد أعراض لا نهاية لها. وذلك أنهم زعموا أنه يجب، عن هذا الموضع، أن لا يوجد منها في المحل عرضٌ ما مشار إليه إلا وقد وُجدت قبلَه أعراض لا نهاية لها، وذلك يؤدي إلى امتناع الموجود [ب] منها، أعني المشار إليه. لأنه يلزم أن لا يوجد إلا بعد انقضاء ما لا نهاية له. ولما كان ما لا نهاية له لا ينقضي وجب أن لا يوجد هذا المشار إليه، أعني المفروض موجودا. مثال ذلك: أن الحركة الموجودة اليوم للجرم السماوي إن كان قد وُجد قبلها حركاتٌ لا نهاية لها فقد كان يجب ألا توجد. ومثلوا لذلك [ج] برجل قال لرجل: "لا أعطيك هذا الدينار حتى أعطيك قبله دنانير لا نهاية لها"، فليس يمكن أن يعطيه ذلك الدينار المشار إليه أبدا.

[٤٤] وهذا التمثيل ليس بصحيح. لأن في هذا التمثيل: وُضِعَ مبدأٌ ونهايةٌ، ووُضِعَ ما بينهما غير متناه، لأن قولَه (= لا أعطيك ...) وقع في زمان محدود، وإعطاؤه الدينار يقع أيضا في زمن محدود، فاشترط هو أن يعطيه الدينار في زمان يكون بينه وبين الزمان الذي تكلم فيه أزمنة لا نهاية لها، وهي التي يعطيه فيها دنانير لا نهاية لها، وذلك مستحيل. فهذا التمثيل بَيِّنٌ من أمره أنه لا يشبه المسألة المَمَثَّل بها(= لها: مسألة افتراض حركات للجسم السماوي لانهاية لها).

[٤٥] وأما قولهم : إن ما يوجد، بعد وجود أشياء لا نهاية لها، لا يمكن

(أ) ت، ط١ : "خلو". راجعه ط٢ :فأثبت: خلف (ب): ثبت "الوجود" (ج) س، ت، ط١ : "ذلك".

وجوده، فليس صادقا في جميع الوجوه. وذلك أن الأشياء التي بعضها قبل بعض، توجد على نحوين: إما على جهة الدور، وإما على جهة الاستقامة.

[٤٦] فالتي توجد على جهة الدور، الواجبُ فيها أن تكون غير متناهية إلا أن يعرض (٢٧/و) عنها ما يُنهيها. مثال ذلك أنه: إن كان شروق فقد كان غروب، وإن كان غروب فقد كان شروق، فإن كان شروق فقد كان شروق. وكذلك إن كان غيم فقد كان بخار صاعد من الأرض، وإن كان بخار صاعد من الأرض فقد ابتلت الأرض، فإن[أ] كان ابتلت الأرض فقد كان مطر، وإن كان مطر فقد كان غيم، فإن[ب] كان غيم فقد كان غيم.

[٤٧] وأما التي تكون على استقامة[ج] مثل كون الإنسان من الإنسان، وذلك الإنسان من إنسان آخر، فان هذا إن كان بالذات لم يصح أن يمر إلى غير نهاية. ولأنه إذا لم يوجد الأولُ من الأسباب لم يوجد الأخير. وإن كان ذلك بالعرض، مثل أن يكون الإنسان بالحقيقة عن فاعل آخر غير الإنسان الذي هو الأب، وهو المصوِّرُ له، ويكون الأب إنما منزلتُه منزلةُ الآلة من الصانع، فليس يمتنع، إن وجد ذلك الفاعل يفعل فعلا لا نهاية له، أن يفعل، بآلات متبدلة، أشخاصا[د] لا نهاية لها.

[٤٨] وهذا كله ليس يظهر في هذا الموضع. وإنما سُقناه ليُعرَف أن ما توهم القومُ من هذه الأشياء أنه برهان، فليس برهانا ولا هو من الأقاويل التي تليق بالجمهور، أعني البراهين البسيطة التي كلف الله بها الجميع من عباده الإيمانَ به. فقد تبين لك من هذا أن هذه الطريقة ليست برهانية صناعية ولا شرعية.

[ج – طريقة الجويني]

[٤٩] وأما الطريقة الثانية فهي[هـ] التي استنبطها أبو المعالي[١٧] في رسالته المعروفة بالنظامية. ومبناها على مقدمتين:

(١٧) أبو المعالي الجويني. رسالته: العقيدة النظامية. نسبة إلى نظام الملك الوزير السلجوقي.

(أ) . ت :مل١ "وان" (ب). وإن. (ج) ت، مل١ : "الاستقامة". .(د) س : ثبت في المتن "الاشخاص"، وصححها الناسخ على الهامش : "اشخاصا" (هـ)". س : "وهي".

- إحداهما، أن العالم، بجميع ما فيه، جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه، حتى يكون من الجائز مثلا أصغر مما هو أو أكبر مما هو [أ] أو بشكل آخر غير الشكل الذي هو عليه (٢٧/ظ)، أو عدد أجسامه غير العدد الذي هي عليه، أو تكون حركة كل متحرك منها إلى جهة ضد الجهة التي يتحرك إليها، حتى يمكن في الحجر أن يتحرك إلى فوق، وفي النار إلى أسفل، وفي الحركة الشرقية أن تكون غربية، وفي الغربية أن تكون شرقية.

- والمقدمة الثانية أن الجائز محدَث وله محدِث أي فاعل صَيَّره بأحد [ب] الجائزين أولى منه بالآخر.

[٥٠] فأما المقدمة الأولى فهي خطابية، وفي بادىء الرأي[١٨]. وهي، أما في بعض أجزاء العالم فظاهرٌ كذِبُها بنفسه، مثل كون الإنسان موجودا على خِلقة غير هذه الخِلقة التي هو عليها. وفي بعضه (= بعض أجزاء العالم) الأمرُ فيه مشكوك، مثل كون الحركة الشرقية غربية والغربية شرقية، إذْ كان ذلك ليس معروفا بنفسه، إذ كان يمكن أن يكون لذلك علة غير بينة الوجود بنفسها أو تكون من العلل الخفية على الإنسان.

[٥١] ويشبه أن يكون ما يعرض للإنسان، في أول الأمر عند النظر في هذه الأشياء، شبيها بما يعرض لمن ينظر في أجزاء المصنوعات، من غير أن يكون من أهل تلك الصنائع. وذلك أن الذي هذا شأنه قد سبق إلى ظنه أن كل ما في تلك المصنوعات أو جُلَّها ممكن أن يكون بخلاف ما هو عليه، ويوجد عن ذلك [ج] المصنوع ذلك الفعلُ بعينه الذي صُنع من أجله، أعني غايته، فلا يكون في ذلك المصنوع، عند هذا، موضع حكمة.

(١٨) بادئ الرأي: الظنون التي تعرض لأول نظرة. أي أن هذه المقدمة تبدو عند النظرة الأولى صحيحة ولكنها عند التحقيق ليست صحيحة. فالهيئة التي خلق الإنسان عليها محكومة بنظام دقيق يسري على جميع أجزائه بحيث لو خلق فيه عضو في غير مكانه لاختل نظامه. وكذلك حركة الفلك: فحركة الشمس مثلا من المشرق إلى المغرب تناسب الكائنات على الأرض (الليل والنهار الفصول ...)، ولو انقلبت إلى العكس، لأثر ذلك على الكائنات وفسد نظامها.

(أ). ت : سقط من المتن "حتى يكون من الجائز ...هو " (ب). س، ت، ميلر : "باحدى" (ج). س : ثبت في المتن "هذا"، وصححها الناسخ على الهامش : "ذلك"..

[٥٢] وأما الصانع، والذي يشارك الصانع في شيء من عِلم ذلك، فقد يرى أن الأمر بضِد ذلك، وأنه ليس في المصنوع إلا شيء واجب ضروري، أو ليكون به المصنوع أتم وأفضل، إن لم يكن ضروريا فيه، وهذا هو معنى الصناعة. والظاهر أن المخلوقات (٢٨/و) شبيهة في هذا المعنى بالمصنوع، فسبحان الخالق العليم.[أ]

[٥٣] فهذه المقدمة من جهة أنها خطابية قد تصلح لإقناع الجميع، ومن جهة أنها كاذبة ومُبطلة لحكمة الصانع، فليست تصلح لهم.

[٥٤] وإنما صارت مبطلة للحكمة لأن الحكمة ليست شيئا أكثر من معرفة أسباب الشيء.[١٩] وإذا لم يكن للشيء أسباب ضرورية تقتضي وجوده على الصفة التي هو بها ذلك النوع موجودٌ، فليس هاهنا معرفةٌ يختص بها الحكيم الخالق دون غيره. كما أنه لو لم تكن هاهنا أسباب ضرورية في وجود الأمور المصنوعة، لم تكن هنالك صناعة أصلا، ولا حكمة تنسب إلى الصانع دون من ليس بصانع. وأي حكمة كانت تكون[ب] في الإنسان لو كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن تتأتى بأي عضو اتفق، أو بغير عضو؟ حتى يكون الإبصار مثلا يتأتى بالأذن كما يتأتى بالعين، والشم بالعين كما يتأتى بالأنف! وهذا كله إبطال للحكمة وإبطال للمعنى الذي سمّى (=الله) به نفسه حكيما، تعالى وتقدست أسماؤه عن ذلك.

[٥٥] وقد نجد ابن سينا يذعن لهذه المقدمة بوجه ما، وذلك أنه يرى أن كل موجود، ما سوى الفاعل، فهو، إذا اعْتُبِرَ بذاته، ممكنٌ وجائزٌ، وأن هذه الجائزات

---

(١٩) "الحكمة ليست أكثر من معرفة أسباب الشيء": قد يبدو هذا التعريف غريبا، غير أنه يصبح مفهوما تماما إذا نحن استحضرنا معنى الحكمة في الاصطلاح الفقهي: فالحكمة من الصيام مثلا هي الغاية منه. سببه الغائي (=مشاركة الفقراء في الإحساس بالجوع مثلا). ومعلوم أن السبب الغائي عند أرسطو هو أهم الأسباب الأربعة (مادة، صورة، فاعل، غاية: الخشب سبب مادي للكرسي، وشكله كما يتصوره النجار هو سببه الصوري، أما النجار فهو سببه الفاعل، والجلوس سببه الغائي) . وأهم شيء في الكرسي هو أنه للجلوس عليه، فهو يدين بوجوده لـ "الجلوس عليه). وفي الفقرة رقم ٧٦ أسفله يعرف ابن رشد الحكمة بالسبب الغائي فيقول: "معنى الحكمة... أعني معرفة السبب الذي من أجله خلق والغاية المقصودة منه".

(أ). ثبت في بقية النسخ : "الخلاق العظيم". (ب) . ت: ثبت "واي حكمة تكون".

صنفان: صنف هو جائز باعتبار فاعله، وصنف هو واجب باعتبار فاعله ممكنٌ باعتبار ذاته. وأن الواجب بجميع الجهات هو الفاعل الأول(٢٠).

[٥٦] وهذا قول في غاية السقوط. وذلك أن الممكن في ذاته وفي جوهره ليس يمكن أن يعود ضروريا من قِبل فاعله إلا لو انقلبت طبيعة الممكن إلى طبيعة الضروري. فإن قيل إنما يعني بقوله: "ممكنا باعتبار ذاته" (٢٨/ظ) أي(أ) أنه متى تُوُهِّم فاعلُه مرتفعا، ارتفع هو. قلنا: هذا الارتفاع هو مستحيل. وليس هذا موضع الكلام مع هذا الرجل، ولكن للحرص على الكلام معه في الأشياء التي اخترعها هذا الرجل استجرّنا القولُ إلى ذكره(٢١). فلنرجع إلى حيث كنا، فنقول:

[٥٧] وأما(ب) القضية الثانية وهي القائلة إن الجائز محدَث، فهي مقدمة غير بينة بنفسها. وقد اختلف فيها العلماء، فأجاز أفلاطون أن يكون شيء جائز أزليا، ومنعه أرسطو. وهو مطلب عويص. ولن تَبين حقيقته إلا لأهل صناعة البرهان، وهم العلماء الذين خصهم الله تبارك وتعالى(ج) بعلمه، وقرن شهادتهم في الكتاب العزيز بشهادته وشهادة ملائكته.(٢٢)

---

(٢٠) اشتهر ابن سينا بكونه أضاف قيمة ثالثة إلى القسمة الثنائية المشهورة منذ أرسطو والتي تصنف الأشياء إلى صنفين: **الواجب والممكن**. الواجب هو الضروري الوجود، والممكن هو الجائز الوجود. والقسمة العقلية تقتضي أن الشيء إما أنه ضروري الوجود وإما أنه ممكن الوجود. وبالتالي فالعالم إما واجب ضروري الوجود ومن ثمة فهو قديم، وإما جائز ممكن الوجود وبالتالي فهو محدث. ولتجاوز هذه الإشكالية الأساسية في علم الكلام، أعني الحكم على العالم بأنه قديم أو محدث، لجأ ابن سينا إلى حل تلفيقي فقال: إن العالم **ممكن بذاته ولكنه واجب بغيره** أي بالله. وابن رشد لا يقبل هذا التلفيق، إذ يرى أنه ليس هناك إلا الواجب والممكن، أما القول بـ "**الممكن بذاته الواجب بغيره**" فقول لا يستقيم إلا إذا فرضنا أن الممكن تغيرت طبيعته فصار واجبا. وهذا مناقض للعقل، فالممكن طبيعته أنه غير واجب.

(٢١) هذا يشعر بأن ابن رشد كان يفكر في الرد على ابن سينا. وقد رد عليه فعلا في "تهافت التهافت" وناقش هذه المسألة بتفصيل.

(٢٢) الآية التي يحيل إليها ابن رشد هنا هي قوله تعالى: «شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم» (آل عمران ١٨) . وابن رشد يفهم عبارة "أولي العلم" في الآية فهما متميزا، إذ يخص بهم العلماء بالطبيعة. وأما قوله: "خصهم الله تعالى بعلمه" فلا يعني في سياق كلامه، هنا وفي مواضع أخرى، أي تخصيص غير المعرفة العلمية.

(أ) ت : سقط "اي" (ب) ت، ط١ : "فاما" (ج) ت، ط١ : سقط "تبارك وتعالى".

[٥٨] وأما أبو المعالي (=الجويني) فإنه رام أن يبين هذه المقدمة بمقدمات، إحداها[أ]: أن الجائز لا بد له من مخصص يجعله بأحد الوصفين الجائزين أولى منه بالثاني. والثانية: أن هذا المخصص لا يكون إلا مريدا. والثالثة: أن الموجود عن الإرادة هو حادث.

[٥٩] ثم بين أن الجائز يكون[ب] عن الإرادة، أي عن فاعل مريد، مِن قِبَل أن كل فعل فإما أن يكون عن الطبيعة، وإما عن الإرادة. والطبيعة ليس يكون عنها أحد الجائزين المماثلين، أعني لا تفعل المماثل دون مُماثله بل تفعلهما (=معا). مثال ذلك أن السقمونيا ليس تجذب الصفراء التي في الجانب الأيمن من البدن، مثلا، دون التي في الأيسر. وأما الإرادة فهي التي تُخَصِّصُ[ج] الشيء دون مماثله.

[٦٠] ثم أضاف إلى هذه: أن العالم مماثلٌ كونُه في الموضع الذي خُلق فيه من الجو الذي خلق فيه -يريد الخلاء- لكونه في غير ذلك الموضع (٢٩/و) من ذلك الخلاء[٢٣]، فأنتج[د] عن ذلك أن العالم خُلق عن إرادة.

[٦١] والمقدمة القائلة إن الإرادة هي التي تخص (=تخصص) أحد المماثلين صحيحة، والقائلة إن العالم في خلاء يحيط به كاذبة، أو غير بينة بنفسها. ويلزم أيضا عن وضعه (=افتراضه) هذا الخلاءَ أمرٌ شنيع عندهم (=الفلاسفة: أرسطو): وهو أن يكون قديما. لأنه إن كان محدَثا احتاج إلى خلاء.

[٦٢] وأما المقدمة القائلة إن الإرادة لا يكون عنها إلا مراد محدَثٌ فذلك شيء غير بَيِّن. وذلك أن الإرادة التي بالفعل، فهي مع فعل المراد نفسه، لأن الإرادة من المضاف. وقد تبين[٢٤] أنه إذا وُجد أحد المضافين بالفعل وُجد الآخر بالفعل، مثل الأب والابن، وإذا وجد أحدهما بالقوة وجد الآخر بالقوة. فإن كانت الإرادة التي بالفعل حادثةً فالمراد ولا بد حادثٌ بالفعل[هـ] وإن[و] كانت الإرادة التي بالفعل

(٢٣) "مماثل كونه... لكونه": وجوده في موضعه من الكون يماثل وجوده في موضع آخر منه.
(٢٤) تبين في الفلسفة الأولى -أو كتاب "ما بعد الطبيعة لأرسطو"، مقالة الدال..

(أ) ت: "احدها". (ب) ب: سقط "يكون" من المتن وثبت على الهامش (ج) في جميع النسخ ثبت "تختص" (والصواب تخصص. قارن قوله سابقا: "الجائز لا بد له من مخصص" والعبارة تتردد كثيرا في "تهافت التهافت" م.ع.ج) (د) ت: "انتج". (هـ) ت: سقط "فان كانت الارادة..." (و). ت: "فان".

قديمةً فالمراد الذي بالفعل قديم. وأما الإرادة التي تتقدم المراد فهي الإرادة التي بالقوة، أعني التي لم يخرج مرادها إلى الفعل، إذ لم يقترن بتلك الإرادة الفعلُ الموجبُ لحدوث المراد. ولذلك هو بَيِّنٌ، أنها إذا خرج مرادها، أنها على نحو من الوجود لم تكن عليه قبل خروج مرادها إلى الفعل: إذ كانت هي السبب في حدوث المراد بتوسط الفعل (أ) فإذن، لو وضع المتكلمون أن الإرادة حادثة لوجب أن يكون المراد محدَثا ولا بد.

[٦٣] والظاهر من الشرع أنه لم يتعمق هذا التعمق مع الجمهور. ولذلك لم يصرح لا بإرادة قديمة ولا حادثة، بل صرح بما الأظْهَرُ منه أن الإرادة [موجدة موجودات] حادثة (ب) وذلك في قوله تعالى «إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول ‹٢٩/ظ› له كن فيكون» (النحل ٤٠). وإنما كان ذلك كذلك لان الجمهور لا يفهمون موجودات حادثة عن إرادة قديمة، بل الحق أن الشرع لم يصرح في الإرادة لا بحدوث ولا بقدم، لكون هذا من المتشابهات في حق الأكثر. وليس بأيدي المتكلمين برهان قطعي على استحالة قيام إرادة حادثة في موجود قديم، لأن الأصل الذي يُعوِّلون عليه في نفي قيام الإرادة بمحل قديم هو المقدمة التي بينا وهيها(ج) وهي أن ما لا يخلو (د) عن الحوادث حادث. وسنبين هذا المعنى بيانا أتم عند القول في الإرادة.

[٦٤] فقد تبين لك من هذا كله أن الطرق المشهورة للأشعرية في السلوك إلى معرفة الله سبحانه ليست طرقا نظرية يقينية ولا طرقا(هـ) شرعية يقينية. وذلك ظاهر لمن تأمل أجناس الأدلة المنبِّهة في الكتاب العزيز على[هذا] المعنى، (و) أعني معرفة (ز) وجود الصانع. وذلك أن الطرق الشرعية إذا تؤُمِّلت وُجدت في الأكثر قد جمعت وصفين: أحدهما أن تكون يقينية، والثاني أن تكون بسيطة غير مركبة، أعني قليلة المقدمات، فتكون نتائجها قريبة من المقدمات الأُوَل.(= البديهيات).

(أ) س: "العقل" (ب). س : ثبت في المتن "أن الإرادة حادثة"، في: ت، ط١، قا : "أن الإرادة موجدة موجودات حادثة"، وهذه الإضافة أكد عليها ط٢ معللا أنه بدونها يتناقض المعنى.(والصواب في نظرنا هو ما في المتن. فالمعنى: أن "الأظهر منه"، أي ما يعطيه ظاهر الشرع بوضوح هو أن الإرادة حادثة، كما في الآية: "إنما قولنا لشيء إذا أردناه..." فالشرط "إذا" يفيد حدوث الإرادة. وهذا المعنى الظاهر هو المناسب للجمهور. م.ع.ج) (ج). ت، ط١: "بيناها". وراجعها ط٢ فصححها: بينا وهيها.(لا حاجة لهذا "التصحيح": فالمعنى أن المقدمة التي بيناها: شرحناها م.ع.ج. (د). ت: "ما يخلو". (هـ) ت. سقط "ولا طرقا." (و) هكذا في جميع النسخ: "على المعنى"(ز). في بقية النسخ : "بمعرفة".

[د – طريقة الصوفية]

[٦٥] وأما الصوفية(٢٥) فطرقهم في النظر ليست طرقا نظرية، أعني مركبة من مقدمات وأقيسة. وإنما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية وإقبالها بالفكرة (=الفكر) على المطلوب. ويحتجون لتصحيح هذا بظواهر من الشرع كثيرة، مثل قوله تعالى «واتقوا الله ويعلمكم الله» (البقرة ٢٨٢)، ومثل قوله تعالى «والذين جاهدوا فينا لنهدينّهم سبُلَنا» (العنكبوت ٦٩)، ومثل قوله: «إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا» (الأنفال ٢٩)، إلى أشباه ذلك كثيرة (أ) يظن أنها عاضدة(ب) لهذا المعنى.

[٦٦] ونحن نقول إن هذه الطريقة، وإن سلمنا (٣٠/و) وجودها، فإنها(ج) ليست عامة للناس بما هم ناس. ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر، ولكان وجودها في الإنسان(د) عبثا. والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار، وتنبيه على طرق النظر. نعم لسنا ننكر أن تكون إماتة الشهوات شرطا في صحة النظر، مثل ما تكون الصحة شرطا في ذلك، لا أن(هـ) إماتة الشهوات هي التي تفيد المعرفة بذاتها، وان كانت شرطا فيها. كما أن الصحةَ شرطٌ في التعلم وإن كانت ليست مفيدة له(٢٦). ومن هذه الجهة دعا الشرع إلى هذه الطريقة وحث عليها، في جملتها، حثا(و): أعني على العمل(=الزهد، إماتة الشهوات...) لا أنها كافية بنفسها كما ظن القوم. بل إن كانت نافعة في (=الحكمة) النظرية فعلى الوجه الذي قلنا. وهذا بين عند من أنصف واعتبر الأمر بنفسه.

---

(٢٥) في الفقرة رقم ٣ أعلاه ذكر الباطنية، هنا يتحدث عن الصوفية فقط. انظر هامش ٣ أعلاه.
(٢٦) "ليست مفيدة له": لا تمنحه، ليست هي التي تُعَلِّم. هي شرط وليست سببا.

(أ) س : سقط من المتن "كثيرة" وثبتت على الهامش (ب) س : "عاصدة" (ج) ت، مل١ : "بانها" (د) ت، مل١، قا : "بالناس" (هـ) ت : "لان" (و). في جميع النسخ: "وحث عليها في جملتها حثا". وقد أشار مل٢ بأن رسم "جملتها حثا" في المتن تستعصي قراءته.(وهو الصواب في نظري: أي حث عليها، حثا، في جملتها وعلى العموم دون التفاصيل، أي على "العمل". أما النظر فلا: أي أن ما يدعيه المتصوفة من حصولهم على معارف نظرية بمحاربة الشهوات الخ...فلا. فالزهد قد يكون شرطا ولكنه ليس سببا. م.ع.ج).

[هـ - طريقة المعتزلة]

[٦٧] وأما المعتزلة فإنه لم يصل إلينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقف منه[أ] على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى. ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية[٢٧].

[٢ - طريق القرآن : دليل العناية ودليل الاختراع]

[٦٨] فإن قيل: فإذا (=فإذْ) قد تبين أن هذه الطرق كلها ليست واحدةٌ منها هي الطريقة الشرعية التي دعا الشرع منها جميع الناس، على اختلاف فطرهم، إلى الإقرار بوجود الباري سبحانه، فما هي الطريقة الشرعية التي نَبَّه الكتاب العزيز عليها واعتمدتها الصحابة رضوان الله عليهم؟

[٦٩] قلنا: الطريق التي نبه الكتاب العزيز عليها ودعا الكل من بابها، إذا استُقْرِئَ الكتاب العزيز وُجِدت تنحصر في جنسين، أحدهما: طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلْقِ جميع الموجودات من أجلها (=العناية)، ولْنُسَمِّ هذه دليل العناية. والطريقة الثانية: (٣٠/ظ) ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات، مثل اختراع الحياة في الجماد والإدراكات الحسية والعقل، ولْنُسَمِّ هذه دليلَ الاختراع.

[٧٠] فأما الطريقة الأولى فتنبني على أصلين: أحدهما أن جميع الموجودات التي هاهنا موافقة لوجود الإنسان. والأصل الثاني: أن هذه الموافقة هي ضرورة من قِبَل فاعل قاصد لذلك مريد، إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق (مصادفة).

[٧١] فأما كونها موافقةً لوجود الإنسان، فيحصل اليقين بذلك باعتبار موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الإنسان، وكذلك موافقة الأزمنة (= الفصول الأربعة له، والمكان الذي هو فيه أيضا، وهو الأرض. وكذلك تظهر أيضا موافقة

(٢٧) لم تصله كتب المعتزلة ولكن وصلته آراؤهم في كتب الفرق ومن خلال خصومهم الأشاعرة الذين ردوا عليهم. ولكن شرح طريقتهم في الاستدلال يحتاج إلى توافر نصوصهم، ولم تكن متوفرة.

(أ) ت: " عنه".

كثير من الحيوان له والنبات والجماد، وجزئيات كثيرة مثل الأمطار والأنهار وبالجملة الأرض والماء والنار والهواء، وكذلك أيضا تظهر العناية في أعضاء الإنسان[أ] وأعضاء الحيوان، أعني كونَها موافقةً لحياته ووجوده. وبالجملة فمعرفةُ ذلك، أعني منافع الموجودات، داخلةٌ في هذا الجنس. ولذلك وجب على من أراد أن يعرف الله تعالى، المعرفةَ التامة، أن يفحص عن منافع جميع الموجودات[٢٨].

[٧٢] وأما دلالة الاختراع فيدخل فيها وجود (= إيجاد) الحيوان كله ووجود النبات ووجود السموات. وهذه الطريقة تنبني على أصلين موجودين بالقوة في جميع فِطر الناس، أحدهما: أن هذه الموجودات مخترعة، وهذا معروف بنفسه في الحيوان والنبات كما قال تعالى: «إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له» الآية (=«وإن يسلبهم الذباب شيئا لا يستنقذوه منه ضعف الطالب والمطلوب» الحج ٧٣). فإنا نرى أجساما جمادية ثم تحدث فيها الحياة فنعلم قطعا (٣١/و) أن هاهنا مُوجِداً للحياة ومنعِما بها،[ب] وهو الله تبارك وتعالى. وأما السموات فنعلم من قِبل حركاتها، التي لا تفتر، أنها مأمورة بالعناية بما هاهنا، ومسخرة لنا. والمسخر المأمور مخترَعٌ من قبل غيره ضرورة.

[٧٣] وأما الأصل الثاني فهو أن كل مخترَع فله مخترِع.

[٧٤] فيصح من هذين الأصلين أن للموجود فاعلا مخترِعا له. وفي هذا الجنس دلائل كثيرة على عدد المخترعات.

[٧٥] ولذلك كان واجبا على من أراد معرفة الله حق معرفته أن يعرف جواهر الأشياء ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات، لأن من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع. والى هذا الإشارة بقوله تعالى: «أوَلَمْ ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء» (الأعراف ١٨٥).

[٧٦] وكذلك أيضا من تتبع[ج] معنى الحكمة في موجود موجود، أعني: معرفة السبب الذي من أجله خُلِق، والغاية المقصودة به، كان وقوفُه على دليل العناية أتم. فهذان الدليلان هما دليلا الشرع.

---

(٢٨) فـ : ٧١، لم يذكر الأصل الثاني، لكنه شرحه باختصار في الفقرة رقم ٧٠ أعلاه.

(أ) ت، ط١: "البدن". ط٢ استدركها فصححها: الإنسان (ب) ت. ط١: "ومنعما لها" (ج) س: "يتبع".

[٧٧] وأما أن الآيات المنبهة على الأدلة المفضية إلى وجود الصانع سبحانه في الكتاب العزيز هي منحصرة في هذين الجنسين من الأدلة، فذلك بَيِّن لمن تأمل الآيات الواردة في الكتاب العزيز في هذا المعنى. وذلك أن الآيات التي في الكتاب العزيز في هذا المعنى إذا تُصُفِّحت وُجِدت على ثلاثة أنواع: إما آيات تتضمن التنبيه على دلالة العناية، وإما آيات تتضمن التنبيه على دلالة الاختراع، وإما آيات تجمع الأمرين من الدلالة جميعا.

[٧٨] فأما الآيات التي تتضمن دلالة العناية (٣١/ظ) فقط فمثلُ قوله تعالى «ألم نجعل الأرض مهادا والجبال أوتادا» إلى قوله: «وجنات ألفافا» (=«ألم نجعل الأرض مهادا. والجبال أوتادا. وخلقناكم أزواجا. وجعلنا نومكم سباتا. وجعلنا الليل لباسا. وجعلنا النهار معاشا. وبنينا فوقكم سبعا شدادا. وجعلنا سراجا وهاجا. وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجا. لنخرج به حبا ونباتا. وجنات ألفافا» النبأ ٦-١٦). ومثل قوله: «تبارك الذي جعل في السماء بروجا وجعل فيها سراجا وقمرا منيرا» (الفرقان ٦١). ومثل قوله تعالى: «فلينظر الإنسان إلى طعامه» الآية (=«أنا صببنا الماء صبا،ثم شققنا الأرض شقا، فأنبتنا فيها حبا، وعنبا وقضبا، وزيتونا ونخلا،وحدائق غلبا، وفاكهة وأبا، متاعا لكم ولأنعامكم». عبس ٢٤-٣٢) ومثل هذا كثير في القرآن.

[٧٩] وأما الآيات التي تضمنت دلالة الاختراع فقط فمثل قوله تعالى: «فلينظر الإنسان مِمَّ خُلق. خُلق من ماء دافق» (الطارق ٥ - ٦). ومثل قوله تعالى: «أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت» الآية(= «وإلى السماء كيف رفعت،وإلى الجبال كيف نصبت، وإلى الأرض كيف سطحت». الغاشية ١٧-٢٠). ومثل قوله تعالى: «يا أيها الناس ضُرب مثل فاستمعوا له: إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له» (الحج ٧٣). ومن هذا قوله تعالى حكاية عن قول إبراهيم: «إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض» (الأنعام ٧٩). إلى غير ذلك من الآيات التي لا تحصى.

[٨٠] وأما الآيات التي تجمع الدلالتين فهي كثيرة أيضا، بل هي الأكثر. مثل قوله تعالى: «يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم»، إلى قوله:

فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون (=«والذين من قبلكم لعلكم تتقون. الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون». البقرة ٢١-٢٢). فان قوله «الذي خلقكم والذين من قبلكم »[أ] تنبيه على دلالة الاختراع، وقوله «الذي جعل لكم[ب] الأرض فراشا والسماء بناء»[ج] تنبيه على دلالة العناية. ومثل هذا قوله تعالى: «وآية لهم الأرض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حبا فمنه يأكلون» (يس ٣٣). وقوله تعالى: «الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جُنُوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض، ربنا ما خلقت هذا باطلا، سبحانك فقِنَا عذاب النار» (آل عمران ١٩١)[د] وأكثر الآيات الواردة في هذا المعنى يوجد فيها النوعان من الدلالة.

[٨١] فهذه الطريق هي الصراط المستقيم التي دعا الله الناس منها إلى معرفة وجوده، ونبههم على ذلك، بما جعل في فطرهم من إدراك هذا المعنى. (٣٢/و) والى هذه الفطرة الأولى المغروزة في طباع البشر الإشارةُ بقوله تعالى: «وإذ[هـ] أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم» إلى قوله: «قالوا بلى، شهدنا» (=«ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم ؟ قالوا بلى شهدنا، أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين» الأعراف ١٧٢). ولهذا قد يجب على من كان وَكْدُهُ طاعةَ الله في الإيمان به وامتثال[و] ما جاءت به رسله، أن يسلك هذه الطريقة حتى يكون من العلماء الذين يشهدون لله بالربوبية، مع شهادته لنفسه وشهادة ملائكته له، كما قال تبارك وتعالى: «شهد الله أنه لا اله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط لا اله إلا هو العزيز الحكيم» (آل عمران ١٨). ومن[ز] دلالات[ح] الموجودات،[ط] من هاتين الجهتين، عليه هو التسبيح المشار إليه في قوله تبارك وتعالى: «وإنْ من شيء إلا يسبح بحمده، ولكن لا تفقهون[ي] تسبيحهم» (الإسراء ٤٤).

(أ) ت : سقط "الى قوله فلا تجعلوا لله اندادا..." (ب) س، ملـ١ : صحف لفظ الآية : "الذي جعل الأرض..." (ج) ت : صحف لفظ الآية : "الذي جعل لكم الأرض فراشا الى قوله فلا تجعلوا لله أندادا وانتم تعلمون فان قوله الذي خلقكم والذين من قبلكم والسماء بناء". (د) س ت، ملـ١ : صحفت الآية (آل عمران، ١٩١) حيث نسخت "الذين يتفكرون في خلق السموات والأرض ويقولون ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار"(هـ). س ملـ١ : صحف لفظ الآية (الأعراف، ١٧٢) : "إذا" ملـ٢ : صححها : إذ. (و) س: "امثال"١١٦. (ز) س: سقط من المتن "من"(ح) س "دلالة" (ط) ت: "الوجودات" (ي) . ملـ١ : صحف لفظ الآية (الإسراء، ٤٤) : "يفقهون".

[٨٢] فقد بان من هذه الأدلة أن الدلالة على وجود الصانع منحصرة في هذين الجنسين: دلالة العناية ودلالة الاختراع. وتبين أن هاتين الطريقتين هما بأعيانهما طريقة الخواص، -وأعني بالخواص: العلماء- وطريقة الجمهور.

[٨٣] وإنما الاختلاف بين المعرفتين في التفصيل.(أ) أعني: أن الجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس، وأما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الأشياء بالحس ما يدرك بالبرهان، أعني من العناية والاختراع. حتى لقد قال بعض العلماء إن الذي أدركه(ب) العلماء من معرفة أعضاء الإنسان والحيوان هو قريب من كذا وكذا آلاف منفعة. وإذا كان هذا هكذا فهذه الطريقة هي الطريقة الشرعية والطبيعية (=العلمية= علم الطبيعة)، وهي التي جاءت بها الرسل ونزلت بها الكتب.

[٨٤] والعلماء ليس يفضلون الجمهور في هذين الاستدلالين من قِبل الكثرة فقط، بل ومن قبل (٣٢/ظ) التعمق في معرفة الشيء الواحد نفسه. فإن مثال الجمهور في النظر إلى الموجودات مثالُهم في النظر إلى المصنوعات التي ليس عندهم علم بصنعتها، فإنهم إنما يعرفون من أمرها أنها مصنوعات فقط، وأن لها صانعا موجودا. ومثال العلماء في ذلك مثال من نظر إلى المصنوعات التي عنده(ج) عِلْمٌ ببعض صنعتها وبوجه الحكمة فيها. ولا شك أن مَنْ حالُه من العلم بالمصنوعات هذه الحال فهو أعلم بالصانع، من جهة ما هو صانع، من الذي لا يعرف من تلك المصنوعات إلا أنها مصنوعة فقط.

[٨٥] وأما مثال الدهرية، في هذا، الذين جحدوا الصانع سبحانه، فمثال من أحس مصنوعات فلم يعترف أنها مصنوعات بل نسب(د) ما رأى فيها من الصنعة إلى الاتفاق (=المصادفة)، والأمر الذي يحدث من ذاته.

(أ) ط.٢ (ص ٤٣ هامش ٧) : عاود النظر في هذه الكلمة فرجح "التفضيل" بدل "التفصيل". (ب) . ت : "ادرك" (ج) . ت، قا : "عندهم" (د) . ت ، ط.١، قا : "ينسب".

[ثانيا: القول في الوحدانية]

[١- أدلة القرآن على وحدانية الله]

[٨٦] فإن قيل: فإن كانت هذه الطريقة هي الطريقة الشرعية في معرفة [أ] وجود الخالق سبحانه، فما طريق وحدانيته الشرعية أيضا؟ وهي معرفة أنه لا إله إلا هو، فإن هذا النفي هو معنى زائد على الإيجاب التي [= الذي] تضمنته[ب] هذه الكلمة. والإيجاب قد ثبت في القول المتقدم. فما يُطْلَب بثبوت النفي؟

[٨٧] قلنا: أما نفيُ الألوهة[ج] عمن سواه، فإن طريق الشرع في ذلك هي الطريق [د] التي نص عليها الله تعالى[هـ] في كتابه العزيز. وذلك في ثلاث آيات، إحداها: قوله تعالى: «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا» (الأنبياء ٢٢). والثانية، قوله تعالى: «ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله، إذن لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض، سبحان الله عما يصفون» (المؤمنون ٩١). والثالثة قوله تعالى: «قل لو كان معه آلهة كما يقولون [و] إذن لابتغوا إلى ذي العرش سبيلا» (الإسراء٤٢). (٣٣/و).

[٨٨] فأما الآية الأولى فدلالتها مغروزة في الفطر بالطبع. وذلك أنه من المعلوم بنفسه أنه إذا كان مَلِكان، كل واحد منهما فعلُه فعلَ صاحبه، أنه ليس يمكن أن يكون عن تدبيرهما مدينة واحدة. لأنه ليس يكون عن فاعلين من نوع واحد فعلٌ واحد. فيجب ضرورة، إن فعلا معا، أن تفسد المدينة الواحدة، إلا أن يكون أحدهما يفعل ويبقى [ز] الآخر عطلا. وذلك منتفٍ في صفة الآلهة: فإنه متى اجتمع فعلان من نوع واحد على محل واحد فسد المحل ضرورة. [هذا] [ح] معنى قوله سبحانه: «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا» (الأنبياء ٢٢).

(أ) . س: سقط من المتن "معرفة"، وثبت على الهامش (ب) ت، مل١، قا : "تضمنت" (ج). ت، مل١، قا : "الالوهية" (د). ت: سقط "هي الطريق". مل١ : "ذلك الطريق". مل٢ (ص ٤٥ هامش ٣) : ذلك هي الطريق (هـ). س: سقط من المتن "الله تعالى" وثبت على الهامش، (و) . س مل١، ت : صحف لفظ الآية (الإسراء، ٤٢) : "تقولون"(ز) . ت ، مل١ : "وينهى" (ح) . ت، مل١، قا : أضيف "هذا".

[٨٩] وأما قوله: «إذن لذهب كل إله بما خلق»، فهذا ردٌّ منه على من يضَع آلهة كثيرة مختلفة الأفعال. وذلك أنه يلزم في الآلهة المختلفة الأفعال، التي لا يكون بعضها مطيعا لبعض، ألا يكون عنها موجودٌ واحدٌ. ولما كان العالم واحدا وجب ألا يكون موجودا عن آلهة كثيرة [أ] متفننة الأفعال.

[٩٠] وأما قوله تعالى: «قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذن لابتغوا إلى ذي العرش سبيلا»، فهي كالآية الأولى. أعني أنه برهان على امتناع إلهين فعلُهما واحد. ومعنى هذه الآية: أنه لو كان فيهما آلهة قادرة على إيجاد العالم وخلقه، غير الإله الموجود، حتى تكون نسبتُه من هذا العالم نسبةَ الخالق له، لوجب أن يكون على العرش معه، فكان يوجد موجودان متماثلان يُنسبان إلى محل واحد نسبة واحدة. فإن المِثْلين لا يُنسبان إلى محل واحد نسبة واحدة. لأنه إذا اتحدت النسبة اتحد المنسوب. أعني: لا يجتمعان في النسبة إلى محل واحد، كما لا يحُلاَّن في محل واحد، إذا كانا مما شأنهما أن يقوما بالمحل -وإن كان الأمر (٣٣/ظ) في نسبة الإله إلى العرش ضد هذه النسبة، أعني أن العرش يقوم به، لا أنه يقوم بالعرش. ولذلك قال الله تعالى [ب]: «وسع كرسيه السموات والأرض ولا يؤده [ج] حفظهما» (البقرة ٢٥٥).

[٩١] فهذا هو الدليل الذي بالطبع والشرع في معرفة الوحدانية. وإنما الفرق بين العلماء والجمهور، في هذا الدليل، أن العلماء يعلمون من إيجاد العالم وكون أجزائه، بعضُها من أجل بعض، بمنزلة الجسد الواحد، أكثرَ مما يعلمه الجمهور من ذلك.(٢٩) ولهذا [د] المعنى الإشارةُ بقوله تعالى في آخر الآية، سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا: «تسبِّح [هـ] له السموات السبع والأرض ومن فيهن وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم، إنه كان حليما غفورا» (الإسراء ٤٤).

---

(٢٩) من تحليله لعلاقة النسبة وتطبيقها على الآية موضوع الحديث يتضح الفرق بين معرفة العلماء ومعرفة الجمهور في نظر ابن رشد. فالفرق بينهما هو الفرق بين التحليل الذي قدمه والفهم اللغوي العادي للآية.

(أ) . ت، ط١، قا : سقط "كثيرة". ط٢ عاد فأثبت : كثيرة. (ب) . ت، ط١ : سقط "تعالى" (ج) . في جميع النسخ صحف لفظ الآية (البقرة، ٢٥٥) : "يؤده" (وفي س "يوده") (د) . س: سقط من المتن "ولهذا" وثبت على الهامش (هـ) . س ت ط١ : صحف لفظ الآية (الإسراء، ٤٤) : "يسبح".

[٢ – دليل الأشاعرة : لا هو مع السمع ولا هو مع العقل]

[٩٢] وأما ما تتكلفه [أ] الأشعرية من الدليل الذي يستنبطونه من هذه الآية، وهو الذي يسمونه دليل المُمَانعة، فشيء ليس يجري مجرى الأدلة الطبيعية والشرعية.

أما كونه ليس يجري مجرى الطبع فلأن ما يقولون في ذلك ليس برهانا. وأما كونه لا يجري مجرى الشرع فلأن الجمهور لا يقدرون على فهم ما يقولون من ذلك، فضلا عن أن يقع لهم به إقناع.

[٩٣] وذلك أنهم قالوا: لو كانا اثنين فاكثر [ب] لجاز أن يختلفا. وإذا اختلفا لم يخلُ ذلك من ثلاثة أقسام لا رابع لها: إما أن يتم مرادهما جميعا، وإما ألا يتم مراد واحد منهما، وإما أن يتم مراد أحدهما ولا يتم مراد الآخر. قالوا: ويستحيل ألا يتم مراد واحد منهما، لأنه لو كان الأمر كذلك لكان العالم لا موجودا ولا معدوما. ويستحيل أن يتم مرادهما معا لأنه كان يكون العالم موجودا معدوما. فلم يبق إلا أن يتم مراد الواحد ويبطل مراد الآخر. فالذي بطلت إرادته عاجز، والعاجز (٣٤/و) ليس بإله.

[٩٤] ووجه الضعف في هذا الدليل أنه كما يجوز في العقل أن يختلفا، قياسا على المريدين في الشاهد، يجوز أن يتفقا. وهو(=الاتفاق) أليق بالآلهة من الخلاف. وإذا اتفقا على صناعة العالم كانا مثل صانعين [ج] اتفقا على صنع مصنوع. وإذا كان هذا هكذا فلا بد أن يقال إن أفعالهما [د]، ولو اتفقا، كانت تتعاون لورودها على محل واحد، إلا أن يقول قائل: فلعل هذا يفعل بعضا والآخر بعضا، أو لعلهما [هـ] يفعلان على المداولة. إلا أن هذا التشكيك لا يليق بالجمهور.

[٩٥] والجواب في هذا، لمن يشكك من الجداليين [و] في هذا المعنى، أن يقال: إن الذي يقدر على اختراع البعض يقدر على اختراع الكل. فيعود الأمر إلى قدرتهما على كل شيء: فإما أن يتفقا وإما أن يختلفا، وكيفما كان تعاون الفعل. وأما التداول

(أ). ت، مل١ : "تتكلف"(ب). مل١ : "باكثر"(ج). في بقية النسخ: "الصانعين"(د). س "افعالهم"(هـ). في بقية النسخ ثبت "ولعلهما"(و). في بقية النسخ ثبت "الجدليين".

فهو نقص في حق كل واحد منهما. والأشبه، أن لو كانا اثنين، أن يكون العالم اثنين. فإذن: العالم واحد، فالفاعل واحد. فإن الفعل الواحد إنما يوجد عن واحد.

[٩٦] فإذن، ليس ينبغي أن يفهم من قوله تعالى: «ولعلا بعضهم على بعض» من جهة اختلاف الأفعال فقط، بل ومن جهة اتفاقها[أ]. فإن الأفعال المتفقة تتعاون في ورودها على المحل الواحد، كما تتعاون الأفعال المختلفة. وهذا هو الفرق بين ما فهمناه نحن من الآية، وما فهمه المتكلمون. وإن كان قد يوجد في كلام أبي المعالي إشارة إلى هذا الذي قلناه.

[٩٧] وقد يدلك على أن الدليل الذي فهمه المتكلمون من الآية، ليس هو الدليل الذي تضمنته[ب] الآية، أن المُحال الذي أفضى إليه دليلهم غير المحال الذي أفضى إليه[ج] الدليل المذكور في الآية. وذلك أن[د] المحال الذي أفضى إليه الدليل الذي زعموا أنه دليل الآية (٣٤/ظ) هو أكثر من محال واحد: إذ قسموا الأمر إلى ثلاثة أقسام، وليس في الآية تقسيم. فدليلهم[هـ] الذي استعملوه هو الذي يعرفه أهل المنطق بالقياس الشرطي المنفصل، ويعرفونه هم، في صناعتهم، بدليل السبر والتقسيم. والدليل الذي في الآية هو الذي يعرف في صناعة المنطق بالشرطي المتصل، وهو غير المنفصل. ومن نظر في تلك الصناعة أدنى نظر تبين له الفرق بين الدليلين.

[٩٨] وأيضا فان المحالات التي أفضى إليها دليلهم غير المحال الذي أفضى إليه دليل الكتاب. وذلك أن المحال الذي أفضى إليه دليلهم هو: أن يكون العالم إما لاموجودا ولامعدوما، وإما أن يكون موجودا معدوما[و]، وإما أن يكون الإله عاجزا مغلوبا. وهذه مستحيلات دائمة، لاستحالة أكثر من واحد.[٣٠] والمحال الذي أفضى إليه دليل الكتاب ليس مستحيلا على الدوام، وإنما علقت الاستحالة فيه في وقت مخصوص، وهو أن يوجد العالم فاسدا في وقت الوجود. فكأنه قال: لو كان فيهما

---

(٣٠) ثلاث مستحيلات تجعلنا دائما في مجال المستحيل، فهي تلغي الفروض الأخرى المكنة. لا مجال هنا لانتفاء النقيض، لأن هناك أكثر من مستحيل، فإذا انتفى واحد بقي الباقي.

(أ). لعل رسم الكلمة في س يقرب من "اتفاقهما". ت ط١: "اتفاقهما"(ب). ت، مط١: "تضمنت"(ج). ت: سقط "دليلهم غير..."(د). ت، ط١: سقط "ان". ط٢ عاد فأثبت: ان (هـ) س (يتعذر قراءة أول رسم الكلمة. وفي ط٢ (هامش ٢ ص ٤٨) جاء أن رسم الكلمة هو "فبدليلهم". (و). س: ثبت في المتن "ان يكون العالم اما لاموجودا وصح لا معدوما واما ان يكون موجودا معدوما".

آلهة إلا الله لوجد العالم فاسدا في الآن، ثم استثنى أنه غير فاسد، فوجب[أ] ألا يكون هنالك إلا اله واحد.

[٩٩] فقد تبين من هذا القول الطرقُ التي دعا الشرع من قبلها الناس إلى الإقرار بوجود الباري سبحانه ونفي الإلهية عمن سواه، وهما المعنيان اللذان تتضمنهما كلمة التوحيد، أعني: لا اله إلا الله. فمن نطق[ب] بهذه الكلمة وصدق بهذين المعنيين، اللذين تضمنتهما، بهذه الطريق التي وصفنا، فهو المسلم الحقيقي الذي عقيدته: العقيدة الإسلامية. ومن لم تكن عقيدته مبنية على هذه الأدلة، وإن صدق بهذه الكلمة، فهو مسلم مع المسلم الحقيقي باشتراك الاسم.(٣٥/و).

(أ) ت مل١: فواجب. (ب) ت مل١ "نظر".

[الباب الثاني: في الصفات][1]

[١-الصفات النفسية والصفات المعنوية]

[١٠٠] وأما الأوصاف التي صرح الكتاب العزيز بوصف[أ] الصانع الموجِد للعالم بها، فهي أوصاف الكمال الموجودة للإنسان، وهي سبعة: [ب] العلم، والحياة، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام.

[١٠١] أما[ج] العلم فقد نبَّه الكتاب العزيز على وجه الدلالة عليه في قوله تعالى: «ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير» (الملك ١٤). ووجه الدلالة أن المصنوع يدل من جهة الترتيب الذي في أجزائه، أعني كونُ صُنِع بعضُها من أجل بعض، ومن جهة [د] موافقة جميعها للمنفعة المقصودة بذلك المصنوع، أنه لم يحدث عن صانع هو طبيعة، وإنما حدث عن صانع رتب ما قبل الغاية قبل الغاية، فوجب أن يكون عالما به. مثال ذلك أن الإنسان إذا نظر إلى البيت فأدرك أن الأساس إنما صُنع من أجل الحائط، وأن الحائط من أجل السقف، تبين أن البيت إنما وجد عن عالم [هـ] بصناعة البناء.

[١٠٢] وهذه الصفة هي صفة قديمة، إذ [و] كان لا يجوز عليه سبحانه أن يتصف بها وقتا ما، لكن ليس ينبغي أن يتعمق في هذا فيقال ما يقوله[ز] المتكلمون: إنه يعلم المحدَث في وقت حدوثه بعلم قديم، فإنه[ح] يلزم عن هذا أن يكون العلم المحدَث، في وقت عدمه وفي وقت وجوده، علما واحدا. وهذا أمر غير معقول: إذ

(١) في الأصل: "الفصل الثالث في الصفات"، ولم يسبق ذكر الفصل الأول ولا الثاني، وإن كان سيشير إليهما لاحقا (ف: ١٢٥). وقد استعمل قا كلمة "فصل" كما ورد في المتن. أما نحن فقد فضلنا جعل الأبواب ثلاثة: الذات، الصفات، الأفعال. وهي الأبواب الكبرى في علم الكلام. وما تفرع عنها جعلنا له عناوين مناسبة. وبذلك تتضح بنية الكتاب بشكل أفضل، وبصورة تعكس البناء الداخلي لعلم الكلام، زمن ابن رشد، وكما تعامل معه هو نفسه. وقد استعمل ابن رشد نفسه في ثنايا الكتاب كلمة "باب" م.ع.ج.

(أ) س، قا : "بوصف"(ب). س : "سبع" (ج). ت، ط١ : "واما" (د). س : ثبت في المتن " اجل"، وصححه الناسخ في الهامش : " جهة"(هـ) . س : ثبت في المتن "فاعل"، وصححه الناسخ في الهامش : "عالم" (و) . ت : "ان" (ز) . ثبت في بقية النسخ "يقول" (ح) . ت، ط١ : "بأنه".

كان العلمُ واجبًا أن يكون تابعا للموجود. ولما كان الموجود تارة يوجد فعلا، وتارة يوجد قوةً، وجب أن يكون العلم بالموجودين مختلفا، إذ كان وقت وجوده بالقوة غير وقت وجوده بالفعل.

[١٠٣] وهذا شيء لم يصرح به الشرع، بل الذي صرح به خلافه، وهو أنه يعلم المحدثات حين حدوثها، كما قال تعالى: «وما تسقط (٣٥/ظ) من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين» (الأنعام ٥٩).

[١٠٤] فينبغي أن يوضع في الشرع أنه عالم بالشيء قبل أن يكون، على أنه سيكون. و[أ] عالم بالشيء إذا كان، على[ب] أنه قد كان. وعالم بما قد تلف أنه تلف في وقت تلفه.[ج] وهذا هو الذي تقتضيه أصول الشرع. وإنما كان هذا هكذا لأن الجمهور لا يفهمون من العالِم في الشاهد غير هذا المعنى.

[١٠٥] وليس عند المتكلمين برهان يوجب أن يكون بغير هذه الصفة. إلا أنهم يقولون: إن العلم المتغير بتغير الموجودات هو محدَث، والباري سبحانه لا يقوم به حادث، لان ما لا ينفك عن الحوادث، زعموا، حادثٌ. وقد بينا نحن كذب هذه المقدمة. فإذن: الواجبُ أن تُقَرّ هذه القاعدة على ما وردت، ولا يقال إنه يعلم حدوث المحدَثات وفساد الفاسدات، لا بعلم محدث ولا بعلم قديم. فإن هذه بدعة في الإسلام، «وما كان ربك نسيا» (مريم ٦٤).

[١٠٦] وأما صفة[د] الحياة، فظاهرٌ وجودُها من صفة العلم. وذلك أنه يظهر في الشاهد أن من شرط العلم: الحياةُ. والشرط عند المتكلمين يجب أن ينتقل فيه الحكم من الشاهد إلى الغائب. وما قالوه في ذلك صواب.

[١٠٧] وأما صفة الإرادة، فظاهر اتصافُه بها، إذ كان من شرط صدور الشيء عن الفاعل العالِم، أن يكون مريدا له. وكذلك من شرطه أن يكون قادرا. فأما أن يقال: إنه مريد للأمور المحدثة بإرادة قديمة فبدعة وشيء لا يعقله العلماء، ولايقنع

(أ). لم يثبت حرف "و" في س، وثبت في مل٢ (ص ٥٠، هامش ١). (ب). ت : سقط "على انه سيكون وعالم بالشيء اذا كان على". (ج). س : ثبت "تلافه"، ولم يعد مل٢ صيغة هذه الكلمة خطأ (أنظر تعليقه في هامش ٢، ص ٥٠). (د). س : "صفات".

الجمهور، أعني: الذين بلغوا رتبة الجدل. بل ينبغي أن يقال: إنه مريد لكون الشيء في وقت كونه، وغير مريد لكونه في غير وقت كونه. كما (٣٦/و) قال تعالى: «إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون» (النحل٤٠)، فإنه ليس عند الجمهور، كما قلنا، شيء يضطرهم إلى أن يقولوا: إنه مريد للمحدثات(أ) بإرادة قديمة إلا ما توهمه المتكلمون من [أن] الذي تقوم به الحوادث حادث.

[١٠٨] فان قيل: فصفة الكلام له، من أين تثبت له؟

قلنا: ثبت له (ب) من قيام صفة العلم به، وصفة القدرة على الاختراع. فإن الكلام ليس شيئا (ج) أكثر من أن يفعل(د) المتكلم فعلا يدل به المخاطَبَ على العلم الذي في نفسه، أو يصير المخاطَبُ بحيث ينكشف له ذلك العلم الذي في نفسه(هـ) (=نفس المتكلم). وذلك فعل من جملة أفعال الفاعل. وإذا كان المخلوق، الذي ليس بفاعل حقيقي، أعني الإنسان، يقدر على هذا الفعل من جهة ما هو عالم قادر، فكم بالحَرِيِّ أن يكون ذلك واجبا في الفاعل الحقيقي.

[١٠٩] ولهذا الفعل شرطٌ آخر في الشاهد، وهو أن يكون (=الكلام) بواسطة، وهو اللفظ. وإذا كان هذا هكذا، وجب أن يكون هذا الفعل من الله تعالى، في نفس مَن اصطفى من عباده، بواسطة ما. إلا أنه ليس يجب أن يكون لفظا، ولا بد، مخلوقا له. بل قد يكون بواسطة مَلَكٍ. وقد يكون وحيا أي بغير واسطة لفظ يخلقه، بل يفعل فعلا في السامع ينكشف له به ذلك(و) المعنى. وقد يكون بواسطة لفظ يخلقه الله في سمع المختص بكلامه سبحانه. وإلى هذه (ز) الأطوار الثلاثة الإشارةُ بقوله تعالى: «وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء» (الشورى ٥١).

[١١٠] – فالوحي: هو وقوع ذلك المعنى في نفس الموحَى إليه بغير واسطة لفظ يخلقه، بل بانكشاف ذلك المعنى له بفعل يقعله في نفس المخاطب، كما

(أ) قا: "للحادثات"(ب). ت: سقط "قلنا ثبت له". قا: "قلنا ثبتت له"(ج). بي: سقط من المتن "شيئا"، وثبت في الهامش.(د). بي: "يعقل"(هـ). ت: سقط "او يصير المخاطب...نفسه".(و): ثبت في المتن "بذلك"، وصححه الناسخ في الهامش: "به ذلك".(ز). بي: ثبت "هذا".

قال تبارك وتعالى: «فكان قاب قوسين أو أدنى (٣٦/ظ). فأوحى إلى عبده ما أوحى» (النجم ٩-١٠).

-"ومن وراء حجاب": هو الكلام الذي يكون بواسطة ألفاظ يخلقها، في نفس الذي اصطفاه، بكلامه. وهذا هو كلام حقيقي، وهو الذي خص الله به موسى، ولذلك قال تعالى: «وكلم الله موسى تكليما» (النساء ١٦٤).

- وأما قوله: «أو يرسل رسولا»، فهذا هو القسم الثالث، وهو الذي يكون منه بوساطة[أ] الملَك (=جبريل).

- وقد يكون من كلام الله ما يلقيه إلى العلماء، الذين هم ورثة الأنبياء، بوساطة[ب] البراهين. وبهذه الجهة صح عند العلماء أن القرآن كلام الله.

[١١١] فقد تبين لك أن القرآن، الذي هو كلام الله، قديم. وأن اللفظ الدال عليه مخلوق له سبحانه، لا لبشر. وبهذا باين لفظ القرآن الألفاظ التي يُنْطَق بها في غير القرآن، أعني: أن هذه الألفاظ هي فعل لنا، بإذن الله، وألفاظ القرآن هي خلق الله. ومن لم يفهم هذا على هذا الوجه لم يفهم هذه الصورة، ولا فَهِمَ[ج] كيف يقال في القرآن إنه كلام الله.

[١١٢] وأما الحروف التي في المصحف فإنما هي من صنعنا، بإذن الله. وإنما وجب لها التعظيم لأنها دالة على اللفظ المخلوق لله وعلى المعنى الذي ليس بمخلوق. ومن نظر إلى اللفظ دون المعنى، أعني لم يُفَصِّل الأمر، قال: إن القرآن مخلوق. ومن نظر إلى المعنى الذي يدل عليه اللفظ، قال: إنه غير مخلوق. والحق هو الجمع بينهما.

[١١٣] والأشعرية قد نفوا أن يكون المتكلم فاعلا للكلام، لأنهم تخيلوا أنهم إذا سلموا هذا الأصل وجب أن يعترفوا أن الله فاعل لكلامه. ولما اعتقدوا أن المتكلم هو الذي يقومُ[د] الكلامُ بذاته، ظنوا أنهم يلزمهم عن هذين الأصلين أن يكون الله فاعلا للكلام بذاته، فتكون ذاتُه محلا للحوادث، فقالوا: المتكلم (٣٧/و) ليس فاعلا

(أ). ت، مل١، قا: "بواسطة" (ب). ت، مل١: "بواسطة" (ج). ت، مل١، قا: "يفهم". راجعه مل٢ (ص ٥٢، هامش ٤) فأثبت: فهم. (د). س، ت، مل١: "يقول".

للكلام، وإنما هي صفة قديمة لذاته، كالعلم وغير ذلك. وهذا يصدق على كلام النفس، ويكذب على الكلام الذي يدل على ما في النفس، وهو اللفظ.

[١١٤] والمعتزلة لما ظنوا [أ] أن الكلام هو ما فعله المتكلم، قالوا: إن الكلام هو اللفظ فقط. ولهذا قال هؤلاء: إن القرآن مخلوق. واللفظ عند هؤلاء، من حيث هو فعل، فليس من شرطه أن يقوم بفاعله. والأشعرية تتمسك بأن من شرطه أن يقوم بالمتكلم. وهذا صحيح في الشاهد في الكلامين معا، أعني: كلام النفس، واللفظ الدال عليه. وأما في الخالق، فكلام النفس هو الذي قام به. فأما الدال عليه فلم يقم به سبحانه.

فالأشعرية لما شرطت أن يكون الكلام، بإطلاق، قائما بالمتكلم أنكرت أن يكون المتكلم فاعلا للكلام، بإطلاق. والمعتزلة لما شرطت أن يكون المتكلم فاعلا للكلام، بإطلاق[ب]، أنكرت كلام النفس. وفي قول كل واحدة من الطائفتين جزء من الحق، وجزء من الباطل على ما لاح لك من قولنا.

[١١٥] وأما صفتا [ج] السمع والبصر، فإنما أثبتهما [د] الشرع لله تبارك وتعالى من قِبَل أن السمع والبصر[هـ] يختصان بمعانٍ مدرَكة في الموجودات، ليس يدركها العقل. ولما كان الصانع من شرطه أن يكون مدرِكا لكل ما في المصنوع، وجب أن يكون له هذان الإدراكان: فواجب أن يكون عالما بمدركات البصر وعالما بمدركات السمع، إذ هي مصنوعات له. وهذه كلها منبهة على وجودها للخالق سبحانه، في الشرع، من جهة تنبيهه على وجود العلم له.(=مدركات البصر والسمع منبهة في الشرع، على وجودها في الخالق، من جهة تنبيه الشرع على وجود العلم له).

[١١٦] وبالجملة فما يدل عليه اسم الإله واسم المعبود، فيقتضي أن يكون مدرِكا بجميع الإدراكات، لأنه من (٣٧/ظ) العبث أن يعبد الإنسان من لا يدرك أنه (=الإنسان) عابد له، كما قال تعالى: «يا أبت لِمَ تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا

(أ) س. "ظننت". (ب) س: سقط من المتن "والمعتزلة لما شرطت...بإطلاق، وثبت في الهامش. (ج) في بقية النسخ "صفتا". (د) مل١. قا: "فإنما اثنتهما". راجعه بل٢ فأثبت انما اثبتها (هـ) ت. سقط "انما اثبتها الشرع...والبصر".

يغني عنك شيئا» (مريم ٤٢). وقال تعالى: «أفتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم شيئا ولا يضركم» (الأنبياء ٦٦). فهذا القَدْر، مما يوصف به الله سبحانه ويسمى به، هو القدْر الذي قصد[أ] الشرع أن يعلمه الجمهور، لا غير ذلك.

[٢- علاقة الذات بالصفات]

[١١٧] ومن البدع التي حدثت في هذا الباب: السؤال عن هذه الصفات، هل هي الذات؟ أم زائدة على الذات؟ أي هل هي صفة نفسية، أو صفة معنوية؟ وأعني بالنفسية التي توصف بها الذات لنفسها لا لقيام معنى فيها زائد على الذات، مثل قولنا واحد وقديم. والمعنوية (=هي) التي توصف بها الذات لمعنى قائم فيها[ب].

[١١٨] فإن الأشعرية يقولون: إن هذه الصفات هي صفات معنوية، وهي صفات زائدة على الذات، فيقولون: إنه عالم بعلم زائد على ذاته، وحَيٌّ بحياة زائدة على ذاته، كالحال في الشاهد. ويلزمهم على هذا أن يكون الخالق جسما، لأنه يكون هنالك صفة وموصوف، وحامل ومحمول، وهذه هي حال الجسم.

وذلك أن الذات، لابد أن يقولوا إنها قائمة بذاتها، والصفات قائمة بها. أو يقولوا: إن كل واحد منها قائم بنفسه: فالآلهة كثيرة[٣١]. وهذا قول النصارى الذين زعموا أن الأقانيم ثلاثة: أقانيم[ج] الوجود والحياة والعلم. وقد قال تعالى في هذا: «لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة» (المائدة ٧٣).

وإن قالوا: أحدهما قائم بذاته والآخر قائم بالقائم بذاته، فقد أوجبوا أن يكون جوهرا وعرضا، لأن الجوهر هو القائم بذاته والعرض هو القائم بغيره. والمؤلف من جوهر وعرض جسم ضرورة.

[١١٩] وكذلك قول المعتزلة، في هذا (٣٨/و) الجواب، إن الذات والصفات شيء واحد، هو أمر بعيد من المعارف الأُوَل، بل يُظَنُّ أنه مضاد لها. وذلك أنه يُظن

---

(٣١) "فالآلهة كثيرة": يلزم من القول بقدم الصفات الإلهية تعدد القدماء.

(أ) . في بقية النسخ "نص" (ب) .س. "بها" (ج) س : "اقنيم".

أن من المعارف الأُوَل أن العلم يجب أن يكون غير العالِم، وأنه ليس يجوز[أ] أن يكون العلم هو العالم إلا لو جاز أن يكون أحد المضافين قرينة، مثل أن يكون الأب والابن معنى واحدا بعينه. فهذا تعليم بعيد عن أفهام الجمهور، والتصريح به بدعة، وهو أن يُضَلِّلَ الجمهور أحرى منه أن يرشدهم.

[١٢٠] وليس عند المعتزلة برهان على وجوب هذا في الأَول سبحانه، إذ ليس عندهم برهان، ولا عند المتكلمين، على نفي الجسمية عنه. إذ نفي الجسمية عندهم عنه انبنى على وجوب الحدوث للجسم بما هو جسم. وقد بينا في صدر هذا الكتاب أنه ليس عندهم برهان على ذلك، وأن الذين [ب] عندهم برهان على ذلك هم العلماء (=الفلاسفة: طبيعيات أرسطو).

[١٢١] ومن هذا الموضع زلَّ النصارى: وذلك أنهم اعتقدوا كثرة الأوصاف، واعتقدوا أنها جواهر، لا قائمة بغيرها بل قائمة بنفسها، كالذات. واعتقدوا أن الصفات التي بهذه الصفة هما صفتان العلم والحياة. قالوا: فالإله واحد من جهة، ثلاثة من جهة. يريدون أنه ثلاثة من جهة أنه موجود وحي وعالم. وهو واحد من جهة أن مجموعها شيء واحد.

[١٢٢] فهنا ثلاثة مذاهب: مذهب مَن رأى أنها (= الصفات) نفس الذات ولا كثرة هنالك، ومذهب من رأى الكثرة، وهؤلاء قسمان: منهم من جعل الكثرة كثرة [ج] قائمة بذاتها، ومنهم من جعلها كثرة قائمة بغيرها. وهذا كله بعيد عن مقصد الشرع.

[١٢٣] وإذا كان هذا هكذا، فإذن[د]: الذي ينبغي أن يعلم الجمهور من أمر هذه الصفات، هو ما صرح به الشرع فقط. وهو الاعتراف بوجودها دون تفصيل (٣٨/ظ) الأمر فيها هذا التفصيل. فإنه ليس يمكن أن يحصل عند الجمهور في هذا يقين أصلا.

[١٢٤] وأعني، هاهنا، بالجمهور: كل من لم يُعْنَ بالصنائع البرهانية. وسواء كان قد حصلت له صناعة الكلام أو لم تحصل له، فانه ليس في قوة صناعة الكلام

(أ) س: سقط من المتن "يجوز" وثبت في الهامش. (ب) س: "الذي" (ج) ت. ط١: سقط "كثرة" (د) ت: "فان".

(ننبه إلى أننا نكتب " إذن" بالنون لتلافي الالتباس مع "إذا". م.ع.ج)

الوقوف على هذا القدر من المعرفة، إذ أغنى مراتب صناعة الكلام: أن يكون حكمة جدلية، لا برهانية. وليس في قوة صناعة الجدل الوقوفُ على الحق في هذا.

فقد تبين من هذا القول القدرُ الذي صُرِّح به للجمهور من المعرفة في هذا، والطرق التي سُلِكَتْ بهم في ذلك.

[٣- في التنزيه: نفي المماثلة]

[١٢٥] الفصل الرابع في معرفة التنزيه. وإذ قد تقرر من هذا [أ] المناهج التي سلكها الشرع في تعليم الناس أولا وجود الخالق سبحانه، والطرق التي سلكها في نفي الشريك عنه ثانيا، والتي سلكها ثالثا في معرفة صفاته، والقدر الذي صرح به من ذلك في جنس جنس من هذه الأجناس، وهو القدر الذي [إذا] زيد فيه أو نقص أو حرِّف أو أُوِّل، لم تحصل به السعادة المشتركة للجميع، فقد بقي علينا أن نُعَرِّفَ [ب] أيضا الطرقَ التي سلكها بالناس في تنزيه الخالق سبحانه عن النقائص، ومقدار ما صرح به من ذلك، والسبب الذي من قبله اقتصر بهم على ذلك المقدار. ثم نُذَكِّرُ بعد ذلك الطرق التي سلك بالناس في معرفة أفعاله، والقدر الذي سلك بهم من ذلك. فإذا تم لنا هذا فقد استوفينا غرضنا الذي قصدناه، فنقول:

[١٢٦] أما معرفة هذا الجنس الذي هو التنزيه والتقديس، فقد صرح به أيضا في غير ما آية من الكتاب العزيز. وأبينها في ذلك وأتمها قوله تعالى: «ليس كمثله شيء وهو السميع البصير» (الشورى ١١). وقوله: «أفمن يخلق كمن لا يخلق» (النحل ١٧) هي برهان قوله تعالى: «ليس كمثله شيء». وذلك (٣٩/و) أنه من المغروز في فطر الجميع أن الخالق يجب أن يكون إما على غير صفة الذي لا يخلق شيئا، أو على صفة غير شبيهة بصفة الذي لا يخلق شيئا [ج]، وإلا كان من يخلق ليس بخالق. فإذا أضيف إلى هذا الأصل، أن المخلوق ليس بخالق لزم عن ذلك أن

(أ) س. ط١: ثبت "هذه". ت: "وإذا تقرر من هذه". (ب) في بقية النسخ" يعرف" (ولعل الصواب ما أثبتنا: نُعَرِّفُ. وابن رشد يستعمل هذه الصيغة كثيرا في هذا النص، سواء بالنسبة للشرع أو غيره، وهي تتسق أكثر مع قوله لاحقا في الفقرة نفسها: "ونُذَكِّرُ". م.ع.ج). (ج) . ت: سقط "او على صفة غير... شيئا".

تكون صفات المخلوق، إما منتفية عن الخالق وإما موجودة في الخالق على غير الجهة التي هي عليها في المخلوق.

[١٢٧] وإنما قلنا على غير الجهة لأن من الصفات التي في الخالق صفات استدللنا على وجودها بالصفات التي في أشرف المخلوقات هاهنا [أ] وهو الإنسان، مثل إثبات العلم له والحياة والقدرة والإرادة وغير ذلك. وهذا هو معنى قوله عليه السلام إن الله خلق آدم على صورته.

[١٢٨] وإذا تقرر أن الشرع قد صرح بنفي المماثلة بين الخالق والمخلوق، وصرح بالبرهان الموجب لذلك، وكان نفي المماثلة يفهم منه شيئان: أحدهما أن يعدِم الخالق كثيرا من صفات المخلوق[٣٢]، والثاني أن يوجد فيه صفات للمخلوق على جهة أتم وأفضل بما لا يتناهى في العقل، فلننظر [ب] فيما صرح به الشرع من هذين الصنفين، وما [ج] سكت عنه، وما السبب الحِكْمي في سكوته، فنقول:

[١٢٩] أما ما صرح الشرع به من نفي صفات المخلوق عنه، فما كان ظاهرا من أمره أنه من صفات النقائص فمنها الموت، كما قال تبارك وتعالى: «وتوكل على الحي الذي لا يموت» (الفرقان ٥٨)، ومنها النوم وما دونه مما يقتضي الغفلة والسهو عن الادراكات والحفظ للموجودات ،وذلك مصرح به في قوله تعالى: «لا تأخذه سنة ولا نوم» (البقرة ٢٥٥)، ومنها النسيان والخطأ كما قال تعالى[د] : «عِلْمُها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى» (طه ٥٢). والوقوف على انتفاء هذه النقائص هو قريب من العلم الضروري[٣٣]. وذلك أن ما كان قريبا(٣٩/ظ) من هذه (=النقائص) من العلم الضروري فهو الذي صرح الشرع بنفيه عنه سبحانه. وأما ما كان بعيدا من

---

(٣٢) "أن يعدم الخالق كثيرا من صفات المخلوق": أن يكون خاليا منها. وإنما قال كثيرا، ولم يقل جميع، لأن هناك صفات في المخلوق مثل العلم والحياة موجودة في الخالق (على نحو أتم وأكمل).

(٣٣) العلم الضروري هنا(= عدم التناقض). الإله متصف بصفات الكمال. أما النسيان فهو نقص. إذن نعلم ضرورة أن النسيان يتناقض مع صفات الألوهية التي هي كلها كمال.

(أ) س: سقط من المتن "هاهنا" وثبت في الهامش.(ب) . في بقية النسخ "فلينظر"(ج). ت، م،ا : سقط "ما"
(د) أضيف في بقية النسخ الجزء الأول من الآية (٥٢/٢٠) : "علمها عند ربي."

المعارف الأُوَل الضرورية فإنما نبَّه عليه بأن عرّف أنه من عِلْم الأقل من الناس. كما قال تعالى في غير ما آية من الكتاب: «ولكن أكثر الناس لا يعلمون»، مثل قوله تعالى: «لَخلقُ السموات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون» (غافر ٥٧)، ومثل قوله تعالى: «فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن اكثر الناس لا يعلمون» (الروم ٣٠).

[١٣٠] فإن قيل فما الدليل على نفي هذه النقائص عنه، أعني: الدليل الشرعي؟ قلنا الدليل عليه ما يظهر من [أن] الموجودات محفوظة: لا يتخللها اختلال ولا فساد. ولو كان الخالق تدركه غفلة أو خطأ أو نسيان أو سهو، لاختلت الموجودات. وقد نبه الله تعالى على هذا المعنى في [أ] غير ما آية من كتابه، فقال تعالى «إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا، ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده» الآية (فاطر ٤١). وقال تعالى: «ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم» (البقرة ٢٥٥).

[٤- في نفي الجسمية]

[١٣١] فان قيل فما تقول في صفة الجسمية، هل هي من الصفات التي صرح الشرع بنفيها عن الخالق سبحانه، أم[ب] هي من المسكوت عنها؟

فنقول: إنه من البين من أمر الشرع أنها من الصفات المسكوت عنها. وهي إلى التصريح بإثباتها في الشرع أقرب منها إلى نفيها. وذلك أن الشرع قد صرح بالوجه واليدين في غير ما آية من الكتاب العزيز[٣٤]. وهذه الآيات قد تُوهِم أن الجسمية هي له من الصفات التي فضّلَ فيها الخالقُ المخلوقَ كما فضّله في صفة القدرة والإرادة وغير ذلك من الصفات التي هي مشتركة بين الخالق والمخلوق، إلا

---

(٣٤) "الشرع صرح بالوجه واليدين": نسبهما إلى الله، ففي القرآن، مثلا: «فأينما تولوا فثم وجه الله» (البقرة ١١٥). «يد الله فوق أيديهم» (الفتح ١٠).

(أ) س: تكرر "في" بالمتن. (ب) في بقية النسخ: "او".

أنها في الخالق (٤٠/و) أتمّ وجودا. ولهذا صار كثير من أهل الإسلام إلى أن يعتقدوا في الخالق أنه جسم لا يشبه سائر الأجسام، وعلى هذا الحنابلة وكثير ممن [أ] تبعهم.

[١٣٢] والواجب عندي، في هذه الصفة، أن يُجْرَى فيها على منهاج الشرع، فلا يصرَّح فيها بنفي ولا إثبات، ويُجابُ من سأل في ذلك من الجمهور بقوله تعالى: «ليس كمثله شيء وهو السميع البصير» (الشورى ١١)، ويُنْهَى عن هذا السؤال. وذلك لثلاثة معان:

[١٣٣] أحدها: أن إدراك هذا المعنى ليس، هو، قريبا من المعروف بنفسه برتبة واحدة ولا رتبتين ولا ثلاث. وأنت تتبين ذلك من الطريق التي [ب] سلكها المتكلمون في ذلك، فإنهم قالوا: إن الدليل على أنه ليس بجسم: أنه قد تبين أن كل جسم محدث. وإذا سئلوا عن الطريق التي منها يوقَف على أن كل جسم محدث، سلكوا في ذلك الطريق التي ذكرناها من حدوث الأعراض، وأن ما لا يتعرى عن الحوادث حادث. وقد تبين لك، من قولنا، أن هذه الطريق ليست برهانية. ولو كانت برهانية لما كان في طباع الغالب من الجمهور أن يصلوا إليها. وأيضا فإن ما يضعه[ج] هؤلاء القوم، من أنه سبحانه ذاتٌ وصفاتٌ زائدة علىالذات، يوجبون بذلك أنه جسم أكثر مما ينفون عنه الجسمية، بدليل انتفاء الحدوث عنه. فهذا هو السبب الأول في أنْ لم يصرح الشرع بأنه ليس بجسم.

[١٣٤] وأما السبب الثاني فهو أن الجمهور يرون أن الموجود هو المتخيَّل والمحسوس، وأن ما ليس بمتخيل ولا محسوس [د] فهو عدم. فإذا قيل لهم: إن هاهنا موجودا ليس بجسم، ارتفع عنهم التخيل، فصار عندهم من قبيل المعدوم، ولا سيما إذا قيل: إنه لا خارج العالم ولا داخله ولا فوق ولا أسفل. ولهذا اعتقدت الطائفة الذين أثبتوا الجسمية في الطائفة (٤٠/ظ) التي نفتها عنه سبحانه أنها مُلَيِّسَة[٥] واعتقد [هـ] الذين نفوها في المثبتة أنها مكثرة.

(٥) وردت في جميع النسخ والطبعات هكذا: ملشية. والصواب ما أثبتنا. من لَيْسَ. والليس هو النفي، ضد الأيْس. والمعتزلة مُلَيِّسَة: ينفون الصفات، ويسميهم خصومهم معطلة. والأشاعرة مثبتة لها فهي: صفاتية (م.ع.ج).

(أ) س: سقط "من" من المتن، وثبت في الهامش. (ب) س · "الذي" (ج). س : "يصنعه"(د) في بقية النسخ "بمحسوس" (هـ). س : "اعتقدوا".

[١٣٥] وأما السبب الثالث، فهو أنه إذا صُرِّحَ بنفي الجسمية، عرضت في الشرع شكوك كثيرة مما (=فيما) يقال في المعاد و في غير ذلك.

– فمنها ما يعرض من ذلك في الرؤية التي جاءت بها السنة الثابتة. وذلك أن الذين صرحوا بنفيها فرقتان: المعتزلة والأشعرية. فأما [أ] المعتزلة فدعاهم هذا الاعتقاد إلى أن نفوا الرؤية.[٣٥] وأما الأشعرية فأرادوا أن يجمعوا بين الأمرين فعسر ذلك عليهم، ولجأوا في الجمع إلى أقاويل سوفسطائية، سنرشد إلى الوهن الذي فيها عند الكلام في الرؤية.

– ومنها أنه يُوجِبُ انتفاء الجهة، في بادئ الرأي، عن الخالق سبحانه، أنه ليس بجسم، فترجع الشريعة متشابهة. وذلك أن بعث الأنبياء انبنى على أن الوحي نازل إليهم من السماء. وعلى ذلك انبنت شريعتنا هذه، أعني: أن الكتاب العزيز نزل من السماء كما قال تعالى: «إنا أنزلناه في ليلة مباركة» (الدخان ٣) وانبنى [ب] نزول الوحي من السماء على أن الله في السماء. وكذلك كون الملائكة تنزل من السماء وتصعد إليها، كما قال تعالى: «إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح» (فاطر ١٠)، وقال تعالى: «تعرج [ج] الملائكة والروح إليه» (المعارج٤). وبالجملة جميع الأشياء التي تلزم القائلين [د] بنفي الجهة على ما سنذكره بعد عند التكلم في الجهة.

– ومنها أنه إذا صُرِّحَ بنفي الجسمية وجب التصريح بنفي الحركة. فإذا صرح بنفي هذا عسر تصور [هـ] ما جاء في صفة الحشر من أن الباري سبحانه يطلع على [و] أهل الحشر وأنه الذي يتولى [ز] حسابهم، كما قال تعالى: «وجاء ربك والملك صفا صفا» (الفجر ٢٢). وذلك يصعب تأويل حديث النزول المشهور [٣٦]، وإن كان التأويل أقرب إليه منه إلى أمر الحشر، مع أن ما جاء (٤١/و) في الحشر متواتر في الشرع.

(٣٥) "هذا الاعتقاد": الاعتقاد في أن الله ليس بجسم. "نفوا الرؤية": رؤية الله يوم القيامة بالأبصار. وسيأتي الحديث عن هذه المسألة بتفصيل في الفقرة ١١ من هذا الباب.

(٣٦) نص الحديث: "ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى سماء الدنيا، حيث يبقى ثلث الليل الآخر، فيقول: من يدعوني فأستجيب له؟ من يسألني فأعطيه؟ من يستغفرني فأغفر له؟" حديث صحيح رواه البخاري ومسلم.

(أ) ت، مل١ : "واما". (ب) ت : "فانبنى". (ج) بس : صحف لفظ الآية: "يعرج" (د) بس : "القابلين" (هـ) . في بقية النسخ سقط "تصور" (و) . بس: "الى" (ز) بس : سقط "يتولى" من المتن، وثبت في الهامش.

[١٣٦] فيجب ألا يصرِّح للجمهور بما يَـؤُولُ عندهم إلى إبطال هذه الظواهر[=ج.ظاهر: ظواهر النص)، فإن تأثيرها في نفوس الجمهور إنما هو إذا حُمِلت على ظاهرها. وأما إذا[أ] أُوِّلت فإنما يؤُول الأمر فيها إلى أحد أمرين: إما أن يُسَلَّط التأويل على هذه وأشباه هذه في الشريعة، فتتمزق الشريعة كلها، وتبطل الحكمة المقصودة منها. وإما أن يقال في هذه كلها إنها من المتشابهات. وهذا كله إبطال للشريعة ومحوٌ لها من النفوس، من غير أن يشعر الفاعل لذلك بعظيم ما جناه على الشريعة.[ب] مع أنك إذا اعتبرت الدلائل التي احتج بها المؤولون لهذه الأشياء تجدها كلها غير برهانية، بل الظواهر الشرعية أقنع منها. أعني: أن التصديق بها أكثر. وأنت تتبين ذلك من قولنا في البرهان الذي بنوا عليه نفي الجسمية. وكذلك تتبين ذلك في البرهان الذي بنوا عليه نفي [ج] الجهة، على ما سنقوله بعد.

[١٣٧] وقد يدلك على أن الشرع لم يقصد التصريح بنفي هذه الصفة للجمهور[٣٧]: أنَّ لمكان (=نظرا لِ) انتفاء هذه الصفة[د] عن النفس، أعني الجسمية، لم يصرح الشرع للجمهور بما هي النفس، فقال في الكتاب العزيز: «ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا» (الإسراء ٨٥). وذلك أنه يعسر قيام البرهان عند الجمهور على وجود موجود قائم بذاته ليس بجسم. ولو كان انتفاء هذه الصفة مما يقف عليه الجمهور لاكتفى بذلك الخليل صلى الله عليه في مُحاجَّة الكافر، حين قال له: «ربي الذي يحيي ويميت، قال أنا أحيي وأميت» الآية(=«قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأتِ بها من المغرب فبُهِت الذي كفر، والله لا يهدي القوم الظالمين».(البقرة ٢٥٨)، لأنه كان يكتفي بأن يقول له: أنت

---

(٣٧) الشرع لم يصرح بكون النفس ليست جسما، عندما سئل النبي عن الروح وجاء الجواب: "ويسألونك عن الروح، قل الروح من أمر ربي" (الإسراء ٨٥). وما يريد ابن رشد بهذه الإشارة هو أنه لو أجاب الشرع بإن الروح ليست جسما لكان ذلك تنبيها ونوعا من التصريح بنفي الجسمية عن الله، ولكنه لم ينفها عن الروح حتى لا تنفى تماما عن الله تماما،وهو "نور".

(أ). س : سقط "اذا" من المتن، وثبت في الهامش (ب). س : سقط "ومحو لها من النفوس من...الشريعة" من المتن، وثبت في الهامش. (ج). ت : سقط "الجسمية وكذلك تبين...نفي" (د). ت : سقط "للجمهور ان لمكان...الصفة".

جسم والله ليس بجسم، لأن كل جسم محدث، كما تقول الأشعرية. وكذلك كان يكتفي بذلك موسى عليه السلام عند محاجته لفرعون في دعواه الإلهية. كذلك كان يكتفي صلى الله عليه وسلم في أمر الدجال (٤١/ظ) في إرشاد المؤمنين إلى كذب ما يدعيه من الربوبية، من أنه جسم والله ليس بجسم. بل قال عليه السلام "إن ربكم ليس بأعور" [٣٨]. فاكتفى بالدلالة على كذبه بوجود هذه الصفة الناقصة، التي ينتفي عند كل أحد وجودها، ببديهة العقل، في الباري سبحانه.

فهذه كلها كما تراه بدع حادثة في الإسلام، هي السبب فيما عرض فيه من الفِرَق(=الكلامية) التي أنبأ المصطفى أنه ستفترق أمته إليها.

[٥-الله نور]

[١٣٨] فإن قال قائل: فإذا لم يصرح الشرع للجمهور لا بأنه جسم، ولا بأنه غير جسم، فما عسى أن يجابوا به في جواب ما هو؟ فإن هذا السؤال طبيعي للإنسان، وليس يقدر أن ينفك عنه. ولذلك ليس يقنع الجمهور أن يقال لهم في موجود وقع الاعتراف به، إنه لا ماهية له، لأن ما لا ماهية له لا ذات له.

[١٣٩] قلنا: الواجب في ذلك أن يجابوا بجواب الشرع. فيقال لهم: إنه نور. فإنه[أ] الوصف الذي وصف الله به نفسه في كتابه العزيز، على جهة ما يوصف الشيء بالصفة التي هي ذاته. فقال تعالى: «الله نور السموات والأرض» (النور ٣٥)، وبهذا الوصف وصفه[ب] النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الثابت، فإنه جاء أنه قيل له عليه السلام: هل رأيت ربك؟ قال: "نور أنّي أراه". [٣٩] وفي حديث الإسراء:

(٣٨) في البخاري: حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَا بُعِثَ نَبِيٌّ إِلاَّ أَنْذَرَ أُمَّتَهُ الأَعْوَرَ الْكَذَّابَ. أَلاَ إِنَّهُ أَعْوَرُ وَإِنَّ رَبَّكُمْ لَيْسَ بِأَعْوَرَ، وَإِنَّ بَيْنَ عَيْنَيْهِ مَكْتُوبٌ كَافِرٌ فِيهِ. أَبُو هُرَيْرَةَ وَابْنُ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ (ص).

(٣٩) حديث هل رأيت ربك الخ..مسلم: حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا وَكِيعٌ عَنْ يَزِيدَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ شَقِيقٍ عَنْ أَبِي ذَرٍّ قَالَ: سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَلْ رَأَيْتَ رَبَّكَ؟ قَالَ "نُورٌ أَنَّى أَرَاهُ".

(أ) . ت : "فان" (ب) . ت : "وصف".

أنه لما قرب صلى الله عليه وسلم من سدرة المنتهى، غَشِيَ السدرةَ من النور ما حجب بصره عن النظر إليها، أو إليه سبحانه(٤٠). وفي كتاب مسلم أن لله حجابا

---

(٤٠) حديث الإسراء: في البخاري: حَدَّثَنَا هُدْبَةُ بْنُ خَالِدٍ حَدَّثَنَا هَمَّامُ بْنُ يَحْيَى حَدَّثَنَا قَتَادَةُ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ عَنْ مَالِكِ بْنِ صَعْصَعَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَدَّثَهُمْ عَنْ لَيْلَةِ أُسْرِيَ بِهِ: "بَيْنَمَا أَنَا فِي الْحَطِيمِ- وَرُبَّمَا قَالَ- فِي الْحِجْرِ مُضْطَجِعًا إِذْ أَتَانِي آتٍ، فَقَدَّ قَالَ وَسَمِعْتُهُ يَقُول، فَشَقَّ مَا بَيْنَ هَذِهِ إِلَى هَذِهِ، - فَقُلْتُ لِلْجَارُودِ وَهُوَ إِلَى جَنْبِي مَا يَعْنِي بِهِ؟ قَالَ: مِنْ ثُغْرَةِ نَحْرِهِ إِلَى شِعْرَتِهِ، وَسَمِعْتُهُ يَقُولُ مِنْ قَصِّهِ إِلَى شِعْرَتِهِ- "فَاسْتَخْرَجَ قَلْبِي ثُمَّ أُتِيتُ بِطَسْتٍ مِنْ ذَهَبٍ مَمْلُوءَةٍ إِيمَانًا فَغُسِلَ قَلْبِي، ثُمَّ حُشِيَ ثُمَّ أُعِيدَ، ثُمَّ أُتِيتُ بِدَابَّةٍ دُونَ الْبَغْلِ وَفَوْقَ الْحِمَارِ أَبْيَضَ، فَقَالَ لَهُ الْجَارُودُ هُوَ الْبُرَاقُ: يَا أَبَا حَمْزَةَ، قَالَ أَنَسٌ نَعَمْ يَضَعُ خَطْوَهُ عِنْدَ أَقْصَى طَرْفِهِ، فَحُمِلْتُ عَلَيْهِ- فَانْطَلَقَ بِي جِبْرِيلُ حَتَّى أَتَى السَّمَاءَ الدُّنْيَا فَاسْتَفْتَحَ، فَقِيلَ مَنْ هَذَا؟ قَالَ جِبْرِيلُ. قِيلَ: وَمَنْ مَعَكَ؟ قَالَ مُحَمَّدٌ. قِيلَ وَقَدْ أُرْسِلَ إِلَيْهِ؟ قَالَ نَعَمْ. قِيلَ: مَرْحَبًا بِهِ فَنِعْمَ الْمَجِيءُ جَاءَ. فَفَتَحَ: ، فَلَمَّا خَلَصْتُ فَإِذَا فِيهَا آدَمُ! فَقَالَ هَذَا أَبُوكَ آدَمُ فَسَلِّمْ عَلَيْهِ، فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ. فَرَدَّ السَّلَامَ ثُمَّ قَالَ مَرْحَبًا بِالِابْنِ الصَّالِحِ وَالنَّبِيِّ الصَّالِحِ، ثُمَّ صَعِدَ بِي حَتَّى أَتَى السَّمَاءَ الثَّانِيَةَ فَاسْتَفْتَحَ، قِيلَ مَنْ هَذَا؟ قَالَ: جِبْرِيلُ. قِيلَ: وَمَنْ مَعَكَ؟ قَالَ مُحَمَّدٌ. قِيلَ وَقَدْ أُرْسِلَ إِلَيْهِ؟ قَالَ: نَعَمْ. قِيلَ: مَرْحَبًا بِهِ فَنِعْمَ الْمَجِيءُ جَاءَ، فَفَتَحَ. فَلَمَّا خَلَصْتُ إِذَا يَحْيَى وَعِيسَى وَهُمَا ابْنَا الْخَالَةِ، قَالَ: هَذَا يَحْيَى وَعِيسَى. فَسَلِّمْ عَلَيْهِمَا فَسَلَّمْتُ فَرَدَّا، ثُمَّ قَالَا: مَرْحَبًا بِالْأَخِ الصَّالِحِ وَالنَّبِيِّ الصَّالِحِ. ثُمَّ صَعِدَ بِي إِلَى السَّمَاءِ الثَّالِثَةِ فَاسْتَفْتَحَ. قِيلَ: مَنْ هَذَا؟ قَالَ جِبْرِيلُ. قِيلَ وَمَنْ مَعَكَ؟ قَالَ مُحَمَّدٌ: قِيلَ وَقَدْ أُرْسِلَ إِلَيْهِ؟ قَالَ: نَعَمْ. قِيلَ مَرْحَبًا بِهِ فَنِعْمَ الْمَجِيءُ جَاءَ. فَفَتَحَ، فَلَمَّا خَلَصْتُ إِذَا يُوسُفُ. قَالَ هَذَا يُوسُفُ. فَسَلِّمْ عَلَيْهِ فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ فَرَدَّ، ثُمَّ قَالَ: مَرْحَبًا بِالْأَخِ الصَّالِحِ وَالنَّبِيِّ الصَّالِحِ. ثُمَّ صَعِدَ بِي حَتَّى أَتَى السَّمَاءَ الرَّابِعَةَ، فَاسْتَفْتَحَ. قِيلَ: مَنْ هَذَا؟ قَالَ: جِبْرِيلُ. قِيلَ وَمَنْ مَعَكَ؟ قَالَ مُحَمَّدٌ. قِيلَ: أَوَقَدْ أُرْسِلَ إِلَيْهِ؟ قَالَ نَعَمْ. قِيلَ مَرْحَبًا بِهِ فَنِعْمَ الْمَجِيءُ جَاءَ، فَفَتَحَ. فَلَمَّا خَلَصْتُ إِلَى إِدْرِيسَ قَالَ: هَذَا إِدْرِيسُ. فَسَلِّمْ عَلَيْهِ فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ فَرَدَّ، ثُمَّ قَالَ مَرْحَبًا بِالْأَخِ الصَّالِحِ وَالنَّبِيِّ الصَّالِحِ. ثُمَّ صَعِدَ بِي حَتَّى أَتَى السَّمَاءَ الْخَامِسَةَ فَاسْتَفْتَحَ، قِيلَ: مَنْ هَذَا؟ قَالَ جِبْرِيلُ. قِيلَ: وَمَنْ مَعَكَ. قَالَ: مُحَمَّدٌ. قِيلَ: وَقَدْ أُرْسِلَ إِلَيْهِ؟ قَالَ: نَعَمْ. قِيلَ: مَرْحَبًا بِهِ فَنِعْمَ الْمَجِيءُ جَاءَ. فَلَمَّا خَلَصْتُ فَإِذَا هَارُونُ، قَالَ: هَذَا هَارُونُ فَسَلِّمْ عَلَيْهِ فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ فَرَدَّ، ثُمَّ قَالَ مَرْحَبًا بِالْأَخِ الصَّالِحِ وَالنَّبِيِّ الصَّالِحِ. ثُمَّ صَعِدَ بِي حَتَّى أَتَى السَّمَاءَ السَّادِسَةَ فَاسْتَفْتَحَ، قِيلَ: مَنْ هَذَا؟ قَالَ: جِبْرِيلُ. قِيلَ: مَنْ مَعَكَ؟ قَالَ: مُحَمَّدٌ. قِيلَ: وَقَدْ أُرْسِلَ إِلَيْهِ؟ قَالَ: نَعَمْ. قَالَ: مَرْحَبًا بِهِ فَنِعْمَ الْمَجِيءُ جَاءَ. فَلَمَّا خَلَصْتُ فَإِذَا مُوسَى، قَالَ: هَذَا مُوسَى، فَسَلِّمْ عَلَيْهِ فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ فَرَدَّ، ثُمَّ قَالَ: مَرْحَبًا بِالْأَخِ الصَّالِحِ وَالنَّبِيِّ الصَّالِحِ. فَلَمَّا تَجَاوَزْتُ بَكَى. قِيلَ: لَهُ، مَا يُبْكِيكَ؟ قَالَ: أَبْكِي لِأَنَّ غُلَامًا بُعِثَ بَعْدِي يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مِنْ أُمَّتِهِ أَكْثَرُ مِمَّنْ يَدْخُلُهَا مِنْ أُمَّتِي. ثُمَّ صَعِدَ بِي إِلَى السَّمَاءِ السَّابِعَةِ فَاسْتَفْتَحَ جِبْرِيلُ، قِيلَ: مَنْ هَذَا؟ قَالَ: جِبْرِيلُ. قِيلَ: وَمَنْ مَعَكَ. قَالَ: مُحَمَّدٌ. قِيلَ: وَقَدْ بُعِثَ إِلَيْهِ؟ قَالَ نَعَمْ. قَالَ: مَرْحَبًا بِهِ فَنِعْمَ الْمَجِيءُ جَاءَ. فَلَمَّا خَلَصْتُ فَإِذَا إِبْرَاهِيمُ، قَالَ: هَذَا أَبُوكَ. فَسَلِّمْ عَلَيْهِ قَالَ فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ فَرَدَّ السَّلَامَ، قَالَ مَرْحَبًا بِالِابْنِ الصَّالِحِ وَالنَّبِيِّ الصَّالِحِ، ثُمَّ رُفِعَتْ إِلَيَّ سِدْرَةُ الْمُنْتَهَى فَإِذَا نَبْقُهَا مِثْلُ قِلَالِ هَجَرَ، وَإِذَا وَرَقُهَا مِثْلُ آذَانِ الْفِيَلَةِ. قَالَ: هَذِهِ سِدْرَةُ الْمُنْتَهَى. وَإِذَا أَرْبَعَةُ أَنْهَارٍ. نَهْرَانِ بَاطِنَانِ وَنَهْرَانِ ظَاهِرَانِ! فَقُلْتُ مَا هَذَانِ يَا جِبْرِيلُ؟ قَالَ: أَمَّا الْبَاطِنَانِ فَنَهْرَانِ فِي الْجَنَّةِ، وَأَمَّا الظَّاهِرَانِ فَالنِّيلُ وَالْفُرَاتُ؟ ثُمَّ رُفِعَ لِيَ الْبَيْتُ الْمَعْمُورُ، ثُمَّ أُتِيتُ بِإِنَاءٍ مِنْ خَمْرٍ وَإِنَاءٍ مِنْ لَبَنٍ وَإِنَاءٍ مِنْ عَسَلٍ، فَأَخَذْتُ، اللَّبَنَ فَقَالَ: هِيَ الْفِطْرَةُ الَّتِي أَنْتَ عَلَيْهَا وَأُمَّتُكَ. ثُمَّ فُرِضَتْ عَلَيَّ الصَّلَوَاتُ خَمْسِينَ صَلَاةً كُلَّ يَوْمٍ. فَرَجَعْتُ فَمَرَرْتُ عَلَى مُوسَى فَقَالَ: بِمَا أُمِرْتَ؟ قَالَ: أُمِرْتُ بِخَمْسِينَ صَلَاةً كُلَّ يَوْمٍ. قَالَ: إِنَّ أُمَّتَكَ لَا تَسْتَطِيعُ خَمْسِينَ صَلَاةً كُلَّ يَوْمٍ وَإِنِّي وَاللَّهِ قَدْ جَرَّبْتُ النَّاسَ قَبْلَكَ وَعَالَجْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَشَدَّ الْمُعَالَجَةِ، فَارْجِعْ إِلَى رَبِّكَ فَاسْأَلْهُ التَّخْفِيفَ لِأُمَّتِكَ. فَرَجَعْتُ فَوَضَعَ عَنِّي عَشْرًا. فَرَجَعْتُ إِلَى مُوسَى فَقَالَ مِثْلَهُ، فَرَجَعْتُ فَوَضَعَ عَنِّي عَشْرًا. فَرَجَعْتُ إِلَى مُوسَى فَقَالَ مِثْلَهُ فَرَجَعْتُ فَوَضَعَ عَنِّي عَشْرًا، فَرَجَعْتُ إِلَى مُوسَى فَقَالَ مِثْلَهُ فَرَجَعْتُ فَأُمِرْتُ بِعَشْرِ صَلَوَاتٍ كُلَّ يَوْمٍ. فَرَجَعْتُ فَقَالَ مِثْلَهُ. فَرَجَعْتُ فَأُمِرْتُ بِخَمْسِ صَلَوَاتٍ كُلَّ يَوْمٍ فَرَجَعْتُ إِلَى مُوسَى فَقَالَ بِمَ أُمِرْتَ؟ قُلْتُ أُمِرْتُ بِخَمْسِ صَلَوَاتٍ كُلَّ يَوْمٍ؟ قَالَ إِنَّ أُمَّتَكَ لَا تَسْتَطِيعُ خَمْسَ صَلَوَاتٍ كُلَّ يَوْمٍ، وَإِنِّي قَدْ جَرَّبْتُ النَّاسَ قَبْلَكَ وَعَالَجْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَشَدَّ الْمُعَالَجَةِ فَارْجِعْ ← ← إِلَى رَبِّكَ فَاسْأَلْهُ التَّخْفِيفَ لِأُمَّتِكَ. قَالَ: سَأَلْتُ رَبِّي حَتَّى اسْتَحْيَيْتُ، وَلَكِنِّي أَرْضَى وَأُسَلِّمُ. قَالَ: فَلَمَّا جَاوَزْتُ نَادَى مُنَادٍ: أَمْضَيْتُ فَرِيضَتِي وَخَفَّفْتُ عَنْ عِبَادِي.

من نور لو كشفه لأحرقت سُبُحاتُ وجهه ما انتهى إليه بصره[٤١]. وفي بعض روايات هذا الحديث سبعين حجابا من نوره .

[١٤٠] وينبغي أن تعلم أن هذا المثال هو شديد المناسبة للخالق[أ] (٤٢/و) سبحانه، لأنه يجتمع فيه أنه محسوس تعجز الأبصار عن إدراكه وكذلك الأفهام، مع أنه ليس بجسم. والموجود[ب] عند الجمهور إنما هو المحسوس، والمعدوم عندهم هو غير المحسوس. والنور: لما كان أشرف المحسوسات وجب أن يُمَثَّلَ لهم[ج] به أشرفُ الموجودات.

[١٤١] وهاهنا أيضا سبب آخر وجب أن يسمى به نورا. وذلك أن حال وجوده من عقول العلماء الراسخين في العلم، عند النظر إليه بالعقل، هي حال الأبصار عند النظر إلى الشمس، بل حال عيون الخفافيش. وكان هذا الوصف لائقا، عند الصنفين من الناس، وحقا.

[١٤٢] وأيضا فإن الله تبارك وتعالى لما كان سبب الموجودات وسبب إدراكنا لها، وكان النور مع الألوان هذه صفته، أعني: أنه سبب وجود الألوان بالفعل، وسبب رؤيتنا له، فبالحق ما سمّى الله تبارك وتعالى نفسه نورا. وإذا قيل إنه نور لم يعرض شك في الرؤية التي جاءت في المعاد.

[١٤٣] فقد تبين لك من هذا القول الاعتقادُ الأول الذي في هذه الشريعة في هذه الصفة(= الجسمية)، وما حدث في ذلك من البدعة. وإنما سكت الشرع عن هذه الصفة لأنه لا يَعْتَرِفُ بموجود في الغائب، أنه ليس بجسم، إلا من أدرك ببرهان أن

---

(٤١) حديث مسلم "إن لله حجابا: حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَأَبُو كُرَيْبٍ قَالا: حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ، حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ عَنْ عَمْرِو بْنِ مُرَّةَ عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ عَنْ أَبِي مُوسَى قَالَ: قَامَ فِينَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِخَمْسِ كَلِمَاتٍ، فَقَالَ: "إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لا يَنَامُ وَلا يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَنَامَ، يَخْفِضُ الْقِسْطَ وَيَرْفَعُهُ، يُرْفَعُ إِلَيْهِ عَمَلُ اللَّيْلِ قَبْلَ عَمَلِ النَّهَارِ، وَعَمَلُ النَّهَارِ قَبْلَ عَمَلِ اللَّيْلِ. حِجَابُهُ النُّورُ" – وَفِي رِوَايَةِ أَبِي بَكْرٍ: "النَّارُ"- لَوْ كَشَفَهُ لأَحْرَقَتْ سُبُحَاتُ وَجْهِهِ مَا انْتَهَى إِلَيْهِ بَصَرُهُ مِنْ خَلْقِهِ". وَفِي رِوَايَةِ أَبِي بَكْرٍ عَنِ الأَعْمَشِ وَلَمْ يَقُلْ حَدَّثَنَا. حَدَّثَنَا اسحق بْنُ إِبْرَاهِيمَ أَخْبَرَنَا جَرِيرٌ عَنِ الأَعْمَشِ بِهَذَا الاسْنَادِ، قَالَ: "قَامَ فِينَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ ثُمَّ ذَكَرَ بِمِثْلِ حَدِيثِ أَبِي مُعَاوِيَةَ وَلَمْ يَذْكُرْ مِنْ خَلْقِهِ. وَقَالَ حِجَابُهُ النُّورُ".

(أ). ت، ط١: "للخلق". ط٢ (ص ٦١، هامش ٥) راجعه فأثبت: للخالق. (ب). س، ت، ط١: "الوجود" (ج). ت، ط١: سقط "لهم".

في الشاهد موجودا بهذه الصفة، وهي النفس. ولما كان الوقوف على معرفة هذا المعنى من النفس(=كونها غير جسمية) مما لا يمكن الجمهور، لم يمكن فيهم أن يعقلوا وجود موجود ليس بجسم. فلما حجبوا عن معرفة اليقين، علمنا أنهم حجبوا عن معرفة هذا المعنى من الباري سبحانه.

[٦- القول في الجهة]

[١٤٤] وأما هذه الصفة فلم يزل أهل الشريعة من أول الأمر يثبتونها لله سبحانه حتى نفتها المعتزلة، ثم تبعهم (٤٢/ظ) على نفيها متأخرو الأشعرية كأبي المعالي ومن اقتدى بقوله. وظواهر الشرع كلها تقتضي إثبات الجهة، مثل قوله تعالى: «ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية» (الحاقة ١٧)، ومثل قوله: «يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون» (السجدة٥)، ومثل قوله تعالى: «تعرج الملائكة والروح إليه» (المعارج ٤) [أ] الآية، ومثل قوله: «أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور» (الملك ١٦)، إلى غير ذلك من الآيات التي إن سُلِّط التأويل عليها عاد الشرع كله مؤولا. وإن قيل فيها إنها من المتشابهات عاد الشرع كله متشابها، لان الشرائع كلها مبنية على أن الله في السماء، وأن منه تنزل الملائكة بالوحي إلى النبيين، وأن من السماء نزلت الكتب وإليها كان الإسراء بالنبي صلى عليه وسلم حتى قرب من سدرة المنتهى. وجميع الحكماء قد اتفقوا أن الله والملائكة في السماء، كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك.

[١٤٥] والشبهة التي قادت نُفاة الجهة إلى نفيها، هي أنهم اعتقدوا أن إثبات الجهة يوجب إثبات المكان، وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمية.

[١٤٦] ونحن نقول إن هذا كله غير لازم، فان الجهة غير المكان. وذلك أن الجهة هي [ب] إما سطوح الجسم نفسه، المحيطة به، وهي ستة. وبهذا نقول إن للحيوان [ج] فوق وأسفل، ويمينا وشمالا، وأمام وخلف. وإما سطوح جسم آخر محيط بالجسم، ذي الجهات الست. فأما الجهات التي هي سطوح الجسم نفسه فليست

(أ). س : سقط "اليه" من المتن، وثبت في الهامش. (ب). ت : سقط "هي" (ج). س : "الحيوان".

بمكان للجسم نفسه أصلا. وأما سطوح الأجسام المحيطة به فهي له مكان، مثل سطوح الهواء المحيطة بالإنسان، وسطوح الفلك المحيطة بسطوح الهواء هي أيضا مكان للهواء. وهكذا الأفلاك بعضها محيطة ببعض ومكان له.

[١٤٧] وأما سطح الفلك الخارجي(٤٢) فقد تَبَرْهَن أنه ليس خارجه (٤٣/و) جسم، لأنه لو كان ذلك كذلك لوجب أن يكون خارج ذلك الجسم جسم آخر، ويمر الأمر إلى غير نهاية. فإذن:(أ) سطح آخر أجسام العالم ليس مكانا أصلا، إذ ليس يمكن أن يوجد فيه جسم، لان كل ما هو مكان يمكن (ب) أن يوجد فيه جسم. فإذن: إن قام البرهان على وجود موجود في هذه الجهة، فواجب أن يكون غير جسم. فالذي يمتنع وجوده هنالك هو عكس ما ظنه القوم(ج)، وهو موجود هو جسم، لا موجود ليس بجسم.

[١٤٨] وليس لهم أن يقولوا إن خارج العالم خلاء. وذلك أن الخلاء قد تبين في العلوم النظرية امتناعه(٤٣)، لان ما يدل عليه اسم الخلاء ليس، هو، شيئا أكثر من أبعاد ليس فيها جسم. أعني: طولا وعرضا وعمقا، لأنه إن رفعت الأبعاد عنه عاد عدما. وإن أُنزِل الخلاء موجودا لزم أن تكون أعراض موجودة في غير (د) جسم. وذلك أن الأبعاد هي أعراض من باب الكمية ولابد.

[١٤٩] ولكنه قيل في الآراء السالفة القديمة والشرائع الغابرة، إن ذلك الموضع هو مسكن الروحانيين، يريدون الله والملائكة. وذلك أن ذلك الموضع ليس هو مكان (هـ) ولا يحويه زمان: وذلك أن كل ما يحويه الزمان والمكان فاسد. فقد يلزم أن يكون ما هنالك غير فاسد ولا كائن.(=الكون والفساد).

---

(٤٢) "سطح الفلك الخارجي": الفلك المحيط، ليس وراءه فلك آخر ولا جسم.. وإذا وجد فيه شيء فهو ليس بجسم. وحسب أرسطو فالمحرك الأول يقع بمحاذاة سطح هذا الفلك الخارجي، لا داخله ولا خارجه.

(٤٣) ينفي أرسطو وجود الخلاء وله في ذلك جملة أدلة انظر مثلا كتابنا: بنية العقل العربي، قسم البرهان، ٤٠١.

(أ) . س : سقط "فاذا" من المتن، وثبت في الهامش.(ب) . ت : سقط "يمكن"(ج) . ت، ط١ : سقط "القوم". ط٢ (٦٣ هامش ٣) : راجعه فأثبته.(د) . س : سقط "غير" من المتن، وثبت في الهامش.(هـ) . في بقية النسخ "بمكان".

[١٥٠] وقد تبين (=تـتـبـيَّـنُ) هذا المعنى مما أقوله: وذلك أنه لما لم يكن هاهنـا شيء إلا هـذا الموجـود المحسـوس، أو العـدم، وكـان مـن المعـروف بنفسـه أن الموجـود إنما ينسب إلى الوجـود، أعـني: أنـه يقـال إنـه موجـود، أي في الوجـود، إذ لا يمكـن أن يقال إنـه موجود في العدم، فان كان هاهنا موجود هو أشرف الموجـودات، فواجـب أن ينسـب مـن الموجـود المحسوس إلى الجزء الأشـرف، وهـو السـموات. ولِشَـرَف هذا الجزء قال تبارك وتعالى: «لخلق السموات والأرض أكـبر مـن خلـق النـاس، ولكـن أكثر الناس لا يعلمون» (غافر ٥٧) (٤٣/ظ). وهذا كله يظهر على التمام للعلماء الراسخين في العلم[٤٤].

[١٥١] فقد ظهر لك من هذا أن إثبات الجهة واجب بالشرع والعقل، وأنه الـذي جاء به الشرع وانبنى عليه، وأن إبطال هذه القاعدة إبطال للشرائع، وأن وجه العسر في تفهيم هذا المعنى، مع نفي الجسمية، هـو أنـه ليـس في الشـاهد مثـال لـه. فهـو بعينـه السبب في أن[أ] لم يصرح الشرع بنفي الجسم عن الخـالق سـبحانه، لأن الجمهـور إنمـا يقع لهم التصديق بحكم الغائب متى كان ذلك معلومَ الوجـود في الشـاهد، مثـل العلم، فإنه لما كان في الشـاهد شـرطا فـي وجـوده (=الصـانع) كـان شـرطا في وجـود الصـانع الغائب. وأما متى كان الحكم الذي في الغائب غير معلوم الوجود في الشاهد عنـد الأكـثر ولا يعلمه إلا العلماء الراسخون، فإن الشرع يزجر عن طلب معرفته إن لم يكن بالجمهور حاجة إلى معرفته، مثل العلم بالنفس، أو يضرب لهم مثالا من الشاهد إن كان بالجمهور حاجة إلى معرفته في سعادتهم، وإن لم يكن ذلك المثال هو نفس الأمر المقصـود تفهيمـه، مثل كثير مما جاء من أحوال المعاد.

[١٥٢] والشبهة الواقعة في نفي الجهة عنـد الذيـن نفوهـا ليـس يتفطـن الجمهـور إليها، لا سيما إذا لم يصرَّح لهم بأنه ليـس بجسـم. فيجـب أن يُمْتَثَـلَ[ب] في هـذا كلـه أمرُ[ج] الشرع، وألا يؤول ما لم يصرح الشرع بتأويله.

(٤٤) المقصود بـ "الراسخين في العلم" هنا هم الفلاسفة،علماء الطبيعة وفي الجملة طبيعيات أرسطو وإلهياته.

(أ) ت : "انه"(ب) . ت : يمثل (ج) في بقية النسخ "فعل".

[١٥٣] والناس في هذه الأشياء في الشرع، على ثلاث رُتَب: صنفٌ لا يشعرون بالشكوك العارضة في هذا المعنى، وخاصة متى تُركت هذه الأشياء على ظاهرها في الشرع. وهؤلاء هم الأكثر، وهم الجمهور. وصنف عرضت لهم في هذه الأشياء شكوك ولم يقدروا على حلها، وهؤلاء هم فوق العامة ودون العلماء، وهذا الصنف هم الذين يوجد في حقهم التشابه في الشرع، وهم الذين ذمهم (٤٤/و) الله تعالى. وأما عند العلماء والجمهور فليس في الشرع تشابه. فعلى هذا المعنى ينبغي أن يفهم التشابه.

[١٥٤] ومثال ما عرض لهذا الصنف مع الشرع، مثالُ ما يعرض لخُبز البُرِّ، مثلا -الذي هو الغذاء النافع لأكثر الأبدان- أن يكون لأقل الأبدان ضارا وهو نافع للأكثر. وكذلك التعليم الشرعي هو نافع للأكثر وربما ضر الأقل ولهذا الإشارة بقوله تعالى: «وما يضل به إلا الفاسقين» (البقرة ٢٦).

[٧-المتشابه]

[١٥٥] لكن هذا إنما يعرض في آيات الكتاب العزيز في الأقل منها، والأقل من الناس. واكثر ذلك هي الآيات التي تتضمن الإعلام عن أشياء في الغائب ليس لها مثال في الشاهد، فيعبَّر عنها بالشاهد الذي هو أقرب الموجودات إليها وأكثرها شبها بها، فيعرض لبعض الناس أن يأخذ الممثَّل به هو المثال نفسه، فتلزمه الحيرة والشك. وهو الذي يسمى متشابها في الشرع. وهذا ليس يعرض للعلماء ولا للجمهور وهم صنفا الناس بالحقيقة لأن هؤلاء هم الأصحاء، والغذاء الملائم إنما يوافق أبدان الأصحاء. وأما أولئك فمرضى. والمرضى هم الأقل. ولذلك قال تعالى: «فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة» (آل عمران ٧). وهؤلاء أهل الجدل والكلام.

[١٥٦] وأشد ما عرض على الشريعة من هذا الصنف أنهم تأولوا كثيرا مما ظنوه ليس على ظاهره. وقالوا إن هذا التأويل هو [أ] المقصود به، وإنما أتى الله به

[أ] س: سقط "هو". وثبت في الهامش.(وقد ورد لفظ "ليس" بعد "هو". وهذا خطأ لا يستقيم معه المعنى. م.ع.ج).

في صورة المتشابه ابتلاء لعباده واختبارا لهم. ونعوذ بالله من هذا الظن بالله. بل نقول إن كتاب الله العزيز إنما جاء معجزا من جهة الوضوح والبيان. فإذن: ما أبعد مِنْ مقصد الشرع من قال فيما ليس بمتشابه: إنه متشابه. ثم إنه أول ذلك المتشابه بزعمه، وقال لجميع الناس إن فرضكم هو (٤٤/ظ) اعتقاد هذا التأويل، مثل ما قالوه في آية الاستواء على العرش، وغير ذلك مما قالوا إن ظاهره متشابه.

[١٥٧] وبالجملة فأكثر التأويلات التي زعم القائلون بها أنها المقصود من الشرع، إذا تؤملت وجدت ليس يقوم عليها برهان، ولا تفعل فعل الظاهر في قبول الجمهور لها وعملهم عنها. فإن المقصود الأول بالعلم في حق الجمهور إنما هو العمل، فما كان أنفع في العمل فهو أجدر. وأما المقصود بالعلم في حق العلماء فهو الأمران جميعا، أعني: العلم والعمل.

[٨- التأويل...مزق الشرع]

[١٥٨] ومثال من أول شيئا من الشرع وزعم أن ما أوله هو ما قصد الشرع، وصرح بذلك التأويل للجمهور، مثالُ من أتى إلى دواء قد ركبه طبيب ماهر ليحفظ صحة جميع الناس أو الأكثر، فجاء رجل فلم يلائمه ذلك الدواء المركب الأعظم، لرداءة مزاج كان به ليس يعرض إلا للأقل من الناس، فزعم أن بعض تلك الأدوية التي صرح باسمه الطبيب الأول في ذلك الدواء، العام المنفعة، المركب، لم يُرِدْ به ذلك الدواء الذي جرت العادة في اللسان أن يدل بذلك الاسم عليه. وإنما أريد به دواء آخر مما يمكن أن يدل عليه بذلك باستعارة بعيدة. فأزال ذلك الدواء الأول من ذلك المركب الأعظم وجعل فيه بدله الدواء الذي ظن أنه الذي قصده الطبيب. وقال للناس: هذا هو الذي قصده الطبيب الأول. فاستعمل الناس ذلك الدواء المركب على الوجه الذي تأوله عليه هذا المتأول [أ]، ففسدت به أمزجة كثير من الناس.

فجاء آخرون شعروا بفساد [ب] أمزجة الناس عن ذلك الدواء المركب، فراموا إصلاحه بأن أبدلوا بعض أدويته بدواء آخر غير الدواء الأول، فعرض من ذلك للناس نوع من المرض غير النوع الأول.

(أ) بن : سقط من المتن "الاول فاستعمل الناس...المتاول"، وثبت في الهامش. (ب) .بن: سقط من المتن "بفساد"، وثبت في الهامش.

فجاء ثالث فتأول في أدوية ذلك المركب، غير التأويل الأول والثاني، فعرض للناس من ذلك نوع ثالث من المرض غير النوعين المتقدمين.

فجاء مُتأوِّل رابع (٤٥/و) فتأول دواء آخر غير الأدوية المتقدمة، فعرض منه للناس نوع رابع من المرض غير الأمراض المتقدمة.

فلما طال الزمان بهذا المركب الأعظم وسلط الناس التأويل على أدويته، وغيَّروها وبدلوها، عرض منه للناس أمراض شتى، حتى فسدت المنفعة المقصودة بذلك الدواء المركب في حق أكثر الناس.

[١٥٩] وهذه هي حال هذه الفرق الحادثة في هذه الشريعة مع الشريعة. وذلك أن كل فرقة منهم تأولت في الشريعة تأويلا غير التأويل الذي تأولته الفرقة الأخرى وزعمت أنه الذي قصده صاحب الشرع، حتى تمزق الشرع كل ممزق، وبعد جدا عن موضعه الأول.

[١٦٠] ولما علم صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم أن مثل هذا يعرض ولا بد، في شريعته، قال: "ستفترق أمتي على اثنتين وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة". يعني بالواحدة: التي سلكت ظاهر الشرع ولم تؤوله تأويلا صرحت به للناس. **وأنت إذا تأملت ما في هذه الشريعة في هذا الوقت من الفساد العارض فيها من قبل التأويل تبينت أن هذا المثال صحيح.**(٤٥)

[٩-الغزالي أَضَرَّ بالحكمة وبالشريعة معا]

[١٦١] وأول من غيَّر هذا الدواء الأعظم هم الخوارج، ثم المعتزلة بعدهم، ثم الأشعرية، ثم الصوفية، ثم جاء أبو حامد فطَمَّ الوادي على القرى. وذلك أنه صرح بالحكمة كلها للجمهور، وبآراء الحكماء، على ما أداه إليه فهمه. وذلك في كتابه الذي سماه بـ "المقاصد"(٤٦) فزعم أنه إنما ألف هذا الكتاب للرد عليهم. ثم وضع كتابه المعروف بـ "تهافت الفلاسفة"(٤٧)، فكفرهم فيه في مسائل ثلاثة ،من

---

(٤٥) هنا روح إصلاحية واضحة. انظر المقدمة التحليلية .ص ٧٣.

(٤٦/٤٧) كتاب "**مقاصد الفلاسفة**" شرح فيه الغزالي آراء الفلاسفة في المنطق والطبيعيات والإلهيات تمهيدا للرد عليها في كتابه "**تهافت الفلاسفة**". انظر "فصل المقال"، المقدمة التحليلية، القسم الثاني. فقرة ٢. والنص. فقرة :٣٠ وما بعدها.

جهةِ خَرقِهم فيها للإجماع كما زعم، وبدَّعهم في مسائل. وأتى فيه بحجج مشكِّكة، وشُبَهٍ محيِّرة، أضلت كثيرا من الناس عن الحكمة وعن الشريعة. ثم قال في كتابه المعروف بـ "جواهر القرآن"(48)، إن الذي أثبته في كتاب "التهافت" هي أقاويل جدلية (٤٥/ظ). وإن الحق إنما أثبته في (=كتابه) "المضنون به على غير أهله"(49). ثم جاء في كتابه المعروف بـ"مشكاة الأنوار"،(50) فذكر فيه مراتب العارفين بالله، فقال: إن سائرهم محجوبون إلا الذين اعتقدوا أن الله سبحانه غير محرك السماء الأولي، وهو الذي صدر عنه هذا المحرك. وهذا تصريح منه باعتقاد مذاهب الحكماء في العلوم الإلهية. وهو قد قال في غير ما موضع إن علومهم الإلهية هي تخمينات، بخلاف الأمر في سائر علومهم. وأما في كتابه الذي سماه بـ "المنقذ من الضلال"(51)، فأنحى فيه على الحكماء، وأشار إلى أن العلم إنما يحصل بالخلوة والفكرة(=التفكير)، وأن هذه المرتبة هي من جنس مراتب الأنبياء في العلم. وكذلك صرح بذلك بعينه في كتابه الذي سماه بـ "كيمياء السعادة".

[١٦٢] فصار الناس بسبب هذا التشويش والتخليط فرقتين: فرقة انتدبت لذم الحكماء والحكمة، وفرقة انتدبت لتأويل الشرع وروم صرفه إلى الحكمة. وهذا كله خطأ، بل ينبغي أن يُقَرَّ الشرع على ظاهره ولا يصرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة، لأن التصريح بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة لهم، دون أن يكون عندهم برهان عليها. وهذا لا يحل ولا يجوز، أعني: أن يصرح بشيء من نتائج الحكمة لمن لم يكن عنده البرهان عليها، لأنه لا يكون لا مع العلماء الجامعين بين الشرع والعقل، ولا مع الجمهور المتبعين لظاهر الشرع. فلحق من فِعله هذا إخلالٌ بالأمرين جميعا، أعني: بالحكمة وبالشرع، عند أناس، وحفظ الأمرين جميعا عند آخرين.

---

(٤٨) جواهر القرآن للغزالي. انظر ص ٢١. منشورات دار الآفاق الجديدة. بيروت ١٩٨١.

(٤٩)المضنون به على غير أهله. دار الكتب العلمية. بيروت. ضمن مجموعة رسائل الغزالي.

(٥٠) مشكاة الأنوار. ص ٩١ . الدار القومية للطباعة والنشر بالقاهرة. تحقيق أبو العلا عفيفي.

(٥١) المنقذ من الضلال. دار الأندلس. بيروت ١٩٨١ ص ١٣٩. تحقيق جميل صليبا وكامل عياد.

[١٦٣] أما إخلاله بالشريعة فمن جهة إفصاحه فيها بالتأويل الذي لا يجب الإفصاح به. وأما إخلاله بالحكمة فلإفصاحه أيضا بمعان فيها، لا يجب أن يصرح بها إلا في كتب البرهان. وأما حفظه للأمرين فلأن كثيرا من الناس لا يرى بينهما تعارضا من جهة الجمع الذي استعمل بينهما. وأكد (=الغزالي) هذا المعنى (٤٦/و) بأن عرَّف وجه الجمع بينهما. وذلك في كتابه الذي سماه "التفرقة بين الإسلام والزندقة"،[٥٢] وذلك أنه عدد فيه أصناف التأويلات، وقطع فيه على أن المؤول ليس بكافر، وإن خرق الإجماع في التأويل. فإذن: ما فعل من هذه الأشياء، فهو ضار[أ] للشرع بوجه، وللحكمة بوجه، ولهما بوجه. وهذا الذي فعله هذا الرجل إذا فُحِص عنه ظهر أنه ضار بالذات للأمرين جميعا، أعني: الحكمة والشريعة، وأنه نافع لهما[ب] بالعرض. وذلك أن الإفصاح بالحكمة لمن ليس بأهلها يلزم عن ذلك بالذات إما إبطال الحكمة وإما إبطال الشريعة، وقد يلزم عنه بالعرض الجمع بينهما.

[١٠- لا تعارض بين الحكمة والشريعة]

[١٦٤] والصواب كان ألا يصرح بالحكمة للجمهور. وأما وقد وقع التصريح فالصواب أن تَعْلَمَ الفرقةُ من الجمهور التي ترى أن الشريعة مخالفة للحكمة أنها ليست مخالفة لها. وكذلك الذين يرون أن الحكمة مخالفة لها من الذين ينتسبون للحكمة أنها ليست مخالفة لها. وذلك بأن يعرف كل واحد من الفريقين أنه لم يقف على كنههما بالحقيقة، أعني على كنه[ج] الشريعة ولا على كنه الحكمة. وأن الرأي، في الشريعة، الذي اعتقد أنه مخالف للحكمة هو رأي إما مبتدع في الشريعة

(٥٢) أكد الغزالي هذا المعنى في كتابه التفرقة بين الإسلام والزندقة. ص. ١٢٦، مجموعة رسائل الغزالي. ج٣، دار الكتب العلمية. بيروت. ١٩٨٦.انظر مناقشة ابن رشد لهذه المسألة في "فصل المقال": المقدمة التحليلية: القسم الثاني. فقرة ١ . والنص. فقرة: ٢٧.

(أ). ت : "ضال"(ب) . بر : ثبت في المتن "لهما"، وهي زيادة. (ج). ت، مل١ : "لم يقف على كنههما بالحقيقة اعني على كنه"، قا : " لم يقف على كنههما بالحقيقة اعني لا على كنه" (أضاف "لا").(والمعنى واضح والجملة صحيحة، فلا ضرورة لتكرار "لا" هنا. م.ع.ج).

لا من أصلها، وإما رأي خطأ في الحكمة، أعني تأويل خطأ عليها. كما عرض في مسألة علم الجزئيات وفي غيرها من المسائل.

[١٦٥] ولهذا المعنى اضطررنا نحن في هذا الكتاب أن نُعرِّف أصول الشريعة. فإن أصولها إذا تؤُمِّلت وُجدت أشد مطابقة للحكمة مما أُوِّل فيها. وكذلك الرأي الذي ظُنَّ في الحكمة أنه مخالف للشريعة، يُعْرَفُ أن السبب في ذلك أنه لم يُحَطْ علما بالحكمة ولا بالشريعة. ولذلك اضطررنا نحن أيضا إلى وضع قول، أعني "فصل المقال" (أ) ، في موافقة الحكمة للشريعة (٤٦/ظ).

[١١- مسألة الرؤية]

[١٦٦] وإذ قد تبين هذا فلنرجع إلى حيث كنا، فنقول: إن الذي بقي علينا من هذا الجزء من المسائل المشهورة، هي مسألة الرؤية. فإنه قد يظن أن هذه المسالة هي(ب) بوجه ما داخلة في (ج) الجزء المتقدم (د) لقوله تعالى: «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار» (الأنعام ١٠٣). ولذلك أنكرها المعتزلة وردت الآثار(=الأحاديث) الواردة في الشرع بذلك مع كثرتها وشهرتها. فشُنِّع الأمر عليهم.

[١٦٧] وسبب وقوع هذه الشبهة في الشرع أن المعتزلة، لما اعتقدوا انتفاء الجسمية عنه سبحانه واعتقدوا وجوب التصريح بها لجميع المكلفين، ووجب عندهم، إن انتفت الجسمية، أن تنتفي الجهة. وإذا انتفت الجهة انتفت الرؤية، إذ كل مرئي في جهة من الرائي. فاضطروا لهذا المعنى لرد الشرع المنقول، واعتلوا للأحاديث بأنها أخبار آحاد، وأخبار الآحاد لا توجب العلم. مع أن ظاهر القرآن (=علاوة على أنه) معارض لها، أعني قوله تعالى: "لا تدركه الأبصار".

[١٦٨] وأما الأشعرية فراموا الجمع بين الاعتقادين، أعني بين انتفاء الجسمية وبين جواز الرؤية لما ليس بجسم بالحس، فعسر ذلك عليهم ولجئوا في ذلك إلى حجج سوفسطائية مموهة، أعني الحجج التي توهم أنها حجج (هـ) وهي كاذبة.

(أ). بر: جاءت العبارة "اعني فصل المقال" تحت رمز حرف الخاء، ولعل الناسخ يقصد أن تسقط من المتن (ب). ت : سقط "هي".(ج) . جاء في بر "داخلة في هذا"، وجاء رمز الخاء فوق. "هذا" للإشارة إلى وجوب حذفه. في بقية النسخ حذف "هذا". (د) . في بقية النسخ "المقدم". (هـ). ت راجعه مل٢ فتحقق من "حجج" ولكنه رجح : صحيحة.

[١٦٩] وذلك أنه يشبه أن يكون يوجد في الحجج ما يوجد في الناس. أعني: أنه كما يوجد في الناس الفاضل التام الفضيلة، ويوجد فيهم من دون ذلك في الفضل، ويوجد فيهم من يوهم أنه فاضل وليس بفاضل، وهو المرائي. كذلك الأمر في الحجج. أعني أن منها ما هو في غاية اليقين، ومنها ما هو دون اليقين، ومنها حجج مرائية، وهي التي توهم أنها يقين وهي كاذبة. والأقاويل التي سلكتها الأشعرية في هذه المسألة، منها [(أ)] أقاويل في دفع (٤٧/و) دليل المعتزلة، ومنها أقاويل لهم في إثبات جواز الرؤية لما ليس بجسم، وأنه ليس يعرض من فَرْضِها محال.

[١٧٠] فأما ما عاندوا به قول المعتزلة: أن كل مرئي فهو في جهة من الرائي. فمنهم (=الأشاعرة) من قال إن هذا إنما هو حكم الشاهد لا حكم الغائب، وأن هذا [(ب)] الموضع ليس هو من المواضع التي يجب فيها نقل حكم الشاهد الى الغائب، وأنه جائز أن يرى الإنسان ما ليس في جهة، إذا كان جائزا أن يرى الإنسان [(ج)] بالقوة المبصرة نفسها دون عين.

[١٧١] وهؤلاء اختلط عليهم إدراك العقل مع إدراك البصر: فإن العقل هو الذي يدرك ما ليس في جهة، أعني في مكان. وأما إدراك البصر فظاهر من أمره أن من شرطه أن يكون المرئي منه في جهة، ولا في جهة فقط، بل وفي جهة ما مخصوصة. ولذلك ليس تتأتى الرؤية بأي وضع اتفق أن يكون البصر من المرئي، بل بأوضاع محدودة وشروط محدودة أيضا، وهي ثلاثة أشياء: حضور الضوء، والجسم الشفاف المتوسط بين البصر والمبصَر، وكون المبصَر ذا [(د)] ألوان ضرورة. والرد لهذه الأمور المعروفة بنفسها [(هـ)] في الإبصار هو رد للأوائل المعلومة بالطبع للجميع، **وإبطال لجميع علوم المناظر والهندسة.**

[١٧٢] وقد قال القوم، أعني الأشعرية، إن أحد المواضع التي يجب أن ينقل فيها حكم الشاهد إلى الغائب هو الشرط، مثل حكمنا أن كل عالِم حي، لكون الحياة تظهر في الشاهد شرطا في وجود العلم. [(و)] وإن كان ذلك، قلنا لهم: وكذلك يظهر

(أ) سقط من المتن " منها". (ب) سقط من المتن "هذا" وثبت في الهامش. (ج). ت: سقط "ما ليس في جهة..الإنسان". (د). ت: سقط "ذا" (هـ). س: سقط من المتن "بنفسها"، وثبت في الهامش. (و). قا: "العالم".

في الشاهد أن هذه الأشياء هي شروط في الرؤية، فألْحِقوا الغائب فيها بالشاهد على أصلكم!

[١٧٣] وقد رام أبو حامد في كتابه المعروف بالمقاصد [أ] أن يعاند هذه [ب] المقدمة، أعني أن كل مرئي في جهة من الرائي، بأن الإنسان يبصر (٤٧/ظ) ذاته في المرآة. وذاته [ج] ليست منه في جهة غير جهة مقابلة. وذلك أنه لما كان يبصر ذاته وكانت ذاته ليست تحل في المرآة التي في الجهة المقابلة، فهو يبصر ذاته في غير جهة. وهذه مغالطة فإن الذي يبصر هو خيال ذاته. والخيال منه هو في جهة إذ كان الخيال في المرآة، والمرآة في جهة.

[١٧٤] وأما حجتهم [د] التي أتوا بها في إمكان رؤية ما ليس بجسم، فان المشهور عندهم في ذلك حجتان: إحداهما وهو [هـ] الأشهر عندهم، ما يقولونه من أن الشيء لا يخلو أن يُرى من جهة ما هو ملون، أو من جهة أنه جسم، أو من جهة أنه لون، أو من جهة أنه موجود، وربما عددوا جهات أخر غير هذه للموجود. ثم يقولون: وباطل أن يُرَى من قِبل أنه جسم، إذ لو كان ذلك كذلك لما رُئِيَ اللون. وباطل أن يرى لمكان أنه لون، إذ لو كان ذلك لما رُئي الجسم. قالوا [و] : وإذا بطلت جميع هذه الأقسام التي تتوهم في هذا الباب، فلم يبق أن يرى الشيء إلا من قِبل أنه موجود.

[١٧٥] والمغالطة في هذا القول بينة: فإن المرئي منه ما هو مرئي بذاته، ومنه ما هو مرئي من قبل المرئي بذاته، وهذه هي حال اللون والجسم: فإن اللون مرئي بذاته والجسم مرئي من قبل اللون. ولذلك ما لم يكن له لون لم يُبْصَر. ولو كان الشيء إنما يرى من حيث هو موجود فقط، لوجب أن تبصر الأصوات وسائر المحسوسات الخمس. فكان يكون البصر والسمع [ز] وسائر الحواس الخمس حاسة واحدة، وهذه كلها خلاف ما يعقل.

(أ). س : جاء في المتن "بالمقاصد" وثبت في الهامش "بالاقتصاد". (ب) . "هذه" في بقية النسخ، وأما في س فرسم الكلمة غير واضح، ولا يقرب من رسم "هذه" بل هو أقرب إلى "بهذا". (ج). س : جاء في المتن "وان ذاته"، ورسم رمز الخاء فوق "ان" ليسقط ورمز (صح) فوق "ذاته" ليثبت. ولكن تبنت بقية النسخ العبارة دون سقط، وهي ربما تبنت في ذلك مل١ إذ جاء في مل٢ (ص ٧١، هامش ٣) تعليق على هذه العبارة يفيد أنه لم يرجح هذا السقط (د). س : سقط من المتن "منه هو في جهة...حجتهم"، وثبت في الهامش. (هـ) . ت، مل١ : "احدهما وهو". قا : "احداهما وهي" (و). ت، مل١ : سقط "قالوا". مل٢ : راجعه فأثبته. (ز) . س : سقط "السمع" من المتن، وثبت في الهامش.

[١٧٦] وقد اضطر المتكلمون لمكان هذه المسألة وما أشبهها أن يسلموا أن الألوان ممكنة أن تسمع، والأصوات ممكنة أن ترى. وهذا كله خروج عن الطبع، وعن ما يمكن أن يعقله إنسان. فإنه من الظاهر أن حاسة البصر غير حاسة السمع، وأن محسوس هذه غير محسوس تلك، وان آلة هذه (٤٨/و) غير آلة تلك، وأنه ليس يمكن أن ينقلب البصر سمعا، كما ليس يمكن أن يعود اللون صوتا.

[١٧٧] والذين يقولون إن الصوت يمكن أن يُبْصَر في وقت ما، فقد يجب أن يُسْأَلوا، فيقال لهم: ما هو البصر؟ فلا بد من أن يقولوا هو قوة تُدْرَك بها المرئيات: الألوان وغيرها. ثم يقال لهم ما هو السمع؟ فلا بد أن يقولوا هو قوة تدرك بها [أ] الأصوات. فإذا وضعوا هذا، قيل لهم: فهل البصر عند إدراكه الأصوات، هو بصر فقط، أو سمع فقط؟ فإن قالوا: سمع فقط، [ب] فقد سلموا أنه لا يدرِك الألوان. وإن قالوا: بصر فقط، فليس يدرك الأصوات. وإذا لم يكن بصرا فقط لأنه يدرك الأصوات، و لا سمعا فقط لأنه يدرك الألوان فهو بصر وسمع معا. وعلى هذا فستكون الأشياء كلها شيئا واحدا، حتى المتضادات. وهذا شيء فيما أحسبه يسلمه المتكلمون من أهل ملتنا، أو يلزمهم تسليمه، وهو [ج] رأي سوفسطائي لأقوام قدماء مشهورين بالسفسطة.

[١٧٨] وأما الطريقة الثانية التي سلكها المتكلمون في جواز الرؤية، فهي الطريقة التي اختارها أبو المعالي في كتابه المعروف بـ "الإرشاد"، وهي هذه الطريقة: وتلخيصها، أن الحواس إنما تدرك ذوات الأشياء. وما تنفصل به الموجودات بعضها من بعض هي [د] أحوال، ليست بذوات. [٥٣] فالحواس لا تدركها وإنما تدرك

(٥٣) نظرية الأحوال قال بها أبو هاشم الجبائي أحد كبار منظري المعتزلة عندما اصطدم بما يعرف في المصطلح الفلسفي بـ"الكليات" وهي المفاهيم العامة المجردة، مثل مفهوم "الإنسانية" ومفهوم العالمية التي يشترك فيه جميع العلماء. ولما كان المتكلمون قد حصروا الوجود في الذات والصفات والأفعال فقد اضطربوا في تصنيف هذه المفاهيم الكلية. فقولنا "محمد" يفهم منه الذات، أي الشخص، ومن بين صفاته العلم، وله أفعال... لكن قولنا عنه: "عالم" ليس بذات ولا صفة (الصفة هي العلم) ولا فعل. فما هو؟ قال أبو هاشم: إنه "حال". والأحوال عنده تتميز بكونها لا موجودة ولا معدومة ولا مجهولة ولامعلومة: فليس هناك شيء في الوجود هو العالمية ولكنه مع ذلك موجودة لأنها حال للعالم. والإشكال هنا مصدره عدم التمييز بين الوجود في الأذهان والوجود في الأعيان. ومشكل الكليات عرفته القرون الوسطى الأوروبية. فكانت هناك نزعتان: اسمية، قالت إن الكليات مجرد أسماء، ونزعة مثالية تنسب للكليات نوعا من الوجود الموضوعي خارج عالم الحس على غرار مثل أفلاطون.

(أ) ين. سقط من المتن . وفي بقية النسخ "قوة تدرك بها" (ب) ين. سقط من المتن "فإن قالوا سمع فقط" وثبت في الهامش. (ج) ين "وهي". (د). ت: "وهي".

الذات. والذات هي نفس الموجود (أ) المشترك لجميع الموجودات. فإذن الحواس: إنما تدرك الشيء من حيث هو موجود.

[١٧٩] وهذا كله في غاية الفساد. ومن أبين ما يظهر به فساد هذا القول: أنه لو كان البصر إنما يدرك الأشياء، لما أمكنه أن يفرق بين الأبيض والأسود، لأن الأشياء لا تفترق بالشيء الذي تشترك فيه، ولا كان بالجملة يمكن (= ذلك) في الحواس: لا في البصر أن يدرك فصول الألوان، ولا في السمع أن يدرك فصول الأصوات، ولا في الطعم أن يدرك فصول المطعومات. وللزم أن (٤٨/ظ) تكون مدارك المحسوسات بالجنس واحدا، فلا يكون فرق بين مدرَك السمع وبين مدرَك البصر.

[١٨٠] وهذا كله في غاية الخروج عما يعقله الإنسان. وإنما تدرك الحواس ذواتَ الأشياء المشار إليها بتوسط إدراكها لمحسوساتها الخاصة بها. فوجه المغالطة في هذا، هو أن ما يدرك ذاتيا أُخِذ أنه مدرك بذاته. ولولا النشأ (=النشوء) على هذه الأقاويل وعلى التعظيم للقائلين بها، لما أمكن أن يكون فيها شيء من الإقناع، ولا وقع بها التصديق لأحد سليم الفطرة.

[١٨١] والسبب في مثل هذه الحيرة الواقعة في الشريعة حتى ألجأت القائمين بنصرتها، في زعمهم، إلى مثل هذه الأقاويل الهجينة، التي هي ضحكة من عني بتمييز أصناف الأقاويل أدنى عناية، هو التصريح في الشرع بما لم يأذن الله ورسوله به، وهو التصريح بنفي الجسمية للجمهور. وذلك أنه من العسير أن يجتمع في اعتقاد واحد أن هاهنا موجودا ليس بجسم، وانه مرئي بالأبصار. لأن مدارك الحواس هي في الأجسام أو أجسام. ولذلك رأى قوم أن هذه الرؤية هي مزيد علم في ذلك الوقت.

[١٨٢] وهذا أيضا لا يليق الإفصاح به للجمهور: وإنه لما كان العقل من الجمهور لا ينفك من التخيل، بل ما لا يتخيلون هو عندهم عدم، وكان تخيل ما ليس بجسم لا يمكن، والتصديق بوجود ما ليس بمتخيل غير ممكن عندهم، عدل الشرع عن التصريح لهم بهذا المعنى، فوصفه سبحانه لهم بأوصاف تقرب من قوة

(أ). جاء في ط.١ "الموجود"، وراجعه ط.٢ (ص ٧٣، هامش ١) فرجح "الوجود". قا : "الوجود".

التخيل، مثل ما وصَفَه[أ] به من السمع والبصر والوجه وغير ذلك، مع تعريفهم أنه لا يجانسه شيء من الموجودات المتخيلة، ولا يشبهه.

[١٨٣] ولو كان القصد تعريف الجمهور أنه ليس بجسم لما صرح لهم بشيء من هذا. بل لما كان أرفع (٤٩/و) الموجودات المتخيلة هو النور ضرب لهم المثال به، إذ كان النور هو أشهر الموجودات عند الحس والتخيل. وبهذا النحو من التصور أمكن أن يفهموا معاني الموجودات في المعاد. أعني أن تلك المعاني مُثِّلت لهم بأمور متخيلة محسوسة.

[١٨٤] فإذن: متى أُخِذ الشرع، في أوصاف الله تبارك وتعالى على ظاهره[ب]، لم تَعْرِض فيه هذه الشبهة ولا غيرها. لأنه إذا قيل له (=للجمهور): إنه نور وأن له حجابا من نور، كما جاء في القرآن والسنن الثابتة، ثم قيل إن المؤمنين يرونه في الآخرة، كما ترى الشمس، لم يَعْرِض في هذا كله شك ولا شبهة في حق الجمهور ولا في حق العلماء. وذلك أنه قد تبرهن عند العلماء أن تلك الحال مزيد علم، لكن متى صرح لهم به، أعني للجمهور، بطلت عندهم الشريعة كلها، أو كفَّروا المصرحَ لهم بها. فمن خرج عن منهاج الشرع في هذه الأشياء، فقد ضل عن سواء السبيل.

[١٨٥] وأنت إذا تأملت الشرع وجدته، مع أنه (=علاوة على أنه) قد ضرب للجمهور، في هذه[ج] المعاني، المثالاتِ التي لم يمكن تصورهم إياها دونها، فقد نبه العلماء على تلك المعاني أنفسها، التي ضرب مثالاتها للجمهور. فيجب أن يوقف عند حد الشرع في نحو التعليم الذي خص به صنفا صنفا من الناس، وألاَّ يُخلَط التعليمان كلاهما، فتفسد الحكمة الشرعية النبوية. ولذلك قال عليه السلام: إنا معشر الأنبياء، أمرنا أن ننزل الناس منازلهم، وأن نخاطبهم على قدر عقولهم[٥٤]، ومن جعل الناس شرعا واحدا في التعليم، فهو كمن جعلهم شرعا واحدا في عمل من الأعمال. وهذا كله خلاف المحسوس والمعقول.

---

(٥٤) الترميذي: ذُكِرَ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّهَا قَالَتْ: "أَمَرَنَا (ص) أَنْ نُنَزِّلَ النَّاسَ مَنَازِلَهُمْ".

(أ) . ت: "وصف" (ب) ت، ط١: "ظاهر". ط٢: راجعه فصححه: ظاهره (ج).س: ثبت "هذا".

[١٨٦] فقد تبين لك من هذا أن الرؤية معنى ظاهر، وأنه ليس يعرض فيه شبهة إذا أخذ الشرع على ظاهره في حق الله (٤٩/ظ) تبارك وتعالى، أعني: إذا لم يصرح فيه بنفي الجسمية ولا بإثباتها.

[١٨٧] وإذ قد تبينت عقائد الشرع الأول في التنزيه، والمقدار الذي سلك في تعليم الجمهور من ذلك، فقد ينبغي أن نسير إلى الجزء الذي يتضمن معرفة أفعال (أ) الله تبارك وتعالى وهو الفن الخامس من هذه الفنون وبه ينقضي القول في هذا الذي قصدناه.

(أ) . س: سقط "افعال" من المتن.

[الباب الثالث: في الأفعال]

[١٨٨] الفن الخامس في معرفة الأفعال[أ] ونذكر في هذا الباب [ب] خمس مسائل فقط، هي الأصول التي عليها يدور كل ما في هذا الباب: المسألة الأولى في إثبات خلق العالم، الثانية في بعث الرسل[ج]، الثالثة في القضاء والقدر، الرابعة في التجوير والتعديل، الخامسة في المعاد.

[١- مسألة حدوث العالم]

[١٨٩] المسألة الأولى في حدوث العالم: اعلم أن الذي قصده الشرع من معرفة العالم، هو أنه مصنوع لله تبارك وتعالى ومخترع له، وأنه لم يوجد عن الاتفاق ومن نفسه.

[١٩٠] فالطريق [د] التي سلك الشرع بالناس في تقرير هذا الأصل ليس هو طريق الأشعرية. فإنا قد بينا أن تلك الطرق ليست من الطرق اليقينية الخاصة بالعلماء، ولا هي من الطرق العامة المشتركة للجميع [هـ] وهي الطرق البسيطة. أعني بالبسيطة: القليلة المقدمات التي [و] نتائجها قريبة من المقدمات المعروفة بنفسها. وأما البيانات التي تكون بالمقاييس المركبة الطويلة التي تنبني على أصول متفننة، فليس يستعملها الشرع في تعليم الجمهور. فكل من سلك بالجمهور غير هذا النوع من الطرق، أعني البسيطة، وتأول ذلك على الشرع، فقد جهل مقصده، وزاغ عن طريقه.

[١٩١] وكذلك أيضا لا يُعَرِّفُ الشرع بأمثال هذه المقاييس من الأمور إلا ما كان له مثال في الشاهد. وما [ز] كانت الحاجة إلى تعريف الجمهور به وكيدةً مثَّل ذلك (٥٠/و) بأقرب الأشياء شبها به، كالحال في أحوال المعاد. وما لم تكن لهم به حاجة إلى معرفته في هذا الجنس عُرِّفُوا أنه ليس من علمهم، كما قال تعالى في الروح.

(أ). هكذا في بقية النسخ. (ب) . س : ثبت في المتن "الفن"، وصحح في الهامش : "الباب". (ج) . مل٢ راجعه فصححه : الرسل. (د) . س : "الطرق". في بقية النسخ "الطريق". (هـ) . ت، مل١ : "بالجميع" (و) . س : سقط من المتن "التي". وثبت في الهامش. (ز) . س : "ما" غير مثبتة في المتن.

[١٩٢] وإذ [أ] قد تقرر لنا هذا الأصل، فواجب أن تكون الطريقة التي سلكها الشرع في تعليم الجمهور حدوثَ العالم، من الطرق البسيطة المعترف بها عند الجميع. وواجب، إن كان حدوثه ليس له مثال في الشاهد، أن يكون الشرع استعمل في تمثيل ذلك حدوث الأشياء المشاهدة.

[٢- دليل العناية]

[١٩٣] فأما الطريق التي سلكها الشرع في تعليم الجمهور أن العالم مصنوع لله تبارك وتعالى، فإنه، إذا تؤملت الآيات التي تضمنت هذا المعنى، وُجِدَت تلك الطرق هي طريق العناية. وهي إحدى الطرق التي قلنا إنها الدالة على وجود الخالق تعالى.

[١٩٤] وذلك أنه كما أن الإنسان، إذا نظر إلى شيء محسوس فرآه قد وُضِع بشكل ما، وقدْر ما، ووَضْع ما، موافقا في جميع ذلك للمنفعة الموجودة في ذلك الشيء المحسوس، والغاية المطلوبة، حتى يعترف أنه لو وجد بغير ذلك الشكل أو بغير ذلك الوضع أو بغير ذلك القدر، لم توجد فيه تلك المنفعة، عَلِمَ على القطع أن لذلك الشيء صانعا صنعه، ولذلك وافق شكلُه ووضْعه وقدرُه تلك المنفعةَ، وأنه ليس يمكن أن تكون موافقة اجتماعِ تلك الأشياء لوجود المنفعة بالاتفاق.

[١٩٥] مثال ذلك أنه إذا رأى إنسان حجرا موجودا على الأرض، فوجَد شكله بصفة يتأتى منها الجلوس، ووجَد أيضا وضعه كذلك وقدره، علم أن ذلك الحجر إنما صنعه صانع، وهو الذي وضعه كذلك وقدَّره في ذلك المكان. وأما متى لم يشاهد شيئا من هذه الموافقة للجلوس فإنه يقطع أن وقوعه [ب] في ذلك المكان ووجوده بصفة ما، هو بالاتفاق، ومن غير أن يجعله هنالك (٥٠/ظ) جاعل. [ج]

[١٩٦] كذلك الأمر في العالم كله: فإنه إذا نظر الإنسان إلى ما فيه من الشمس والقمر وسائر الكواكب التي هي سبب الأزمنة الأربعة، وسبب الليل والنهار، وسبب الأمطار والمياه والرياح، وسبب عمارة أجزاء الأرض، ووجود الناس فيها

(أ). ت: "واذا" (ب). بن: "على ان وقوعه". ت، ملـ١: "ان وقوع". قا: "يقطع أن وضعه" (ج). في بقية النسخ "فاعل".

وسائر الحيوانات البرية، وكذلك الماء موافقا للحيوانات المائية، والهواء للحيوانات الطائرة، وأنه لو اختل شيء من هذه الخِلْقَة والبنية، لاختل وجود المخلوقات التي هاهنا، علم على القطع أنه ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة، التي في جميع أجزاء العالم، للإنسان والحيوان والنبات باتفاق، بل ذلك من قاصد قصَدَه[أ]، ومريد أراده، وهو الله عز وجل، وعلم على القطع أن العالم مصنوع. وذلك أنه يعلم ضرورة أنه لم يكن[ب] يمكن أن توجد فيه هذه الموافقة لو كان وجوده عن غير صانع، بل عن الاتفاق.

[١٩٧] فأما أن هذا النوع من الدليل قطعي، وأنه[ج] بسيط، فظاهر من هذا الذي كتبناه. وذلك أن مبناه على أصلين معترف بهما عند الجميع: أحدهما أن العالم بجميع أجزائه يوجد موافقا لوجود الإنسان، ولوجود جميع الموجودات التي هاهنا. والأصل الثاني أن كل ما يوجد موافقا في جميع أجزائه لفعل واحد، ومسددا نحو غاية واحدة، فهو مصنوع ضرورة. فينتج عن هذين الأصلين بالطبع، أن العالم مصنوع وأن له صانعا. وذلك أن دلالة العناية تدل على الأمرين معا. ولذلك كانت أشرف الدلائل الدالة على وجود الصانع.

[١٩٨] وأما أن هذا النوع من الاستدلال هو النوع الموجود في الكتاب العزيز، فذلك يظهر من غير ما آية من الآيات التي يذكر فيها بدء الخلق. فمنها قوله تعالى: «ألم نجعل (٥١/ر) الأرض مهادا والجبال أوتادا» إلى قوله «وجنات ألفافا» (=«وخلقناكم أزواجا. وجعلنا نومكم سباتا. وجعلنا الليل لباسا. وجعلنا النهار معاشا. وبنينا فوقكم سبعا شدادا. وجعلنا سراجا وهاجا. وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجا. لنخرج به حبا ونباتا. وجنات ألفافا» النبأ ٦-١٦). فإن هذه الآية إذا تؤملت وُجد فيها التنبيه على موافقة أجزاء العالم لوجود الإنسان، وذلك أنه ابتدأ فنبَّه على أمر معروف بنفسه، لنا معشر الناس، الأبيض والأسود. وهو أن الأرض خُلِقت بصفة يتأتى لنا المقام عليها، وأنه لو كانت متحركة، أو بشكل آخر غير شكلها، أو في

(أ). ت : "قصد"(ب) . ت، طلـ١ : سقط "يكن". طلـ٢ :راجعه فأثبته.(ج) . س : "فانه".

موضع آخر غير الموضع الذي هي فيه، أو بقدر غير هذا القدر، لما أمكن أن نوجد [أ] فيها ولا أن نُخْلَق [ب] عليها.

[١٩٩] وهذا كله محصور في قوله تعالى: «ألم نجعل الأرض مهادا». وذلك أن المهاد يجمع الموافقة في الشكل والسكون والوضع، وزائدا إلى هذا معنى الوثارة واللين. فما أعجب هذا الإعجاز! وأفضل هذه الاستعارة [ج] ! وأغرب هذا الجمع! وذلك أنه قد جمع في لفظ "مِهاد" جميعَ ما في الأرض مِن [د] موافقتها لكون الإنسان عليها. وذلك شيء قد تبين على التمام للعلماء (=علماء الطبيعة) في ترتيب من الكلام طويل، وقدر من الزمان غير يسير [هـ] ، والله يختص برحمته من يشاء.

[٢٠٠] وأما قوله تعالى «والجبال أوتادا»: فإنه نبَّه بذلك على المنفعة الموجودة في سكون الأرض، من قِبَل الجبال. فإنه لو قدرت الأرض أصغر مما هي: كأنك قلت دون الجبال لتزعزعت من حركات باقي الإسطقسات: أعني الماء والهواء ولتزلزلت وخرجت عن [و] موضعها. ولو كان ذلك كذلك لهلك الحيوان ضرورة. فإذن: موافقة سكونها لما عليها من الموجودات لم تعرض بالاتفاق، وإنما عرضت عن قصد قاصد، وإرادة مريد. فهي، ضرورة، مصنوعة لذلك القاصد سبحانه، وموجودة له على الصفة التي قدرها لوجود ما عليها من الموجودات.

[٢٠١] ثم نبه أيضا على موافقة وجود الليل والنهار للحيوان، فقال تعالى، «وجعلنا الليل لباسا وجعلنا [ز] النهار معاشا»، يريد أن الليل جعله كالسترة واللباس، للموجودات التي هاهنا، من حرارة الشمس، وذلك أنه لولا (٥١/ظ) غيبة الشمس بالليل لهلكت الموجودات التي جعل الله حياتها بالشمس، وهو الحيوان والنبات. فلما كان اللباس قد يقي من الحر مع أنه سترة، وكان الليل يوجد فيه هذان المعنيان، سماه الله تعالى لباسا. وهذا من أبدع الاستعارة. وفي الليل أيضا منفعة أخرى للحيوان، وهو أن نومه يكون فيه مستغرقا لمكان ذهاب الضوء الذي يحرك الحواس إلى ظاهر البدن، الذي هو اليقظة. ولذلك قال تعالى: «وجعلنا نومكم سُباتاً»، أي مستغرقا من قِبَل ظلمة الليل.

(أ) . س : "توجد" (ب) . س : "تخلق" (ج) ت، ط١: "السعادة" (د) . ت: سقط "من" (هـ) قا: "قصير" (و) ت، ط١: "من" (ز) . ت، ط١ : صحفت الآية (٧٨/١٠) "وجعلنا الليل لباسا والنهار معاشا".

[٢٠٢] ثم قال تعالى: «وبنينا فوقكم سبعا شدادا وجعلنا سراجا وهاجا»، فعبَّر بلفظ البنيان عن معنى الاختراع لها، وعن معنى الإتقان [أ] الموجود فيها، والنظام والترتيب. وعبَّر بمعنى الشدة عما جعل فيها من القوة على الحركة التي لا تفتر عنها، ولا يلحقها من قبلها كلال ولا يُخَاف أن تخِرَّ كما تخر السقوف والمباني العالية. وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى: «وجعلنا السماء سقفا محفوظا» (الأنبياء ٣٢). وهذا كله تنبيه منه على موافقتها في أعدادها وأشكالها وأوضاعها وحركاتها لوجود ما على الأرض وما حولها، حتى إنه لو وقف جرم من الأجرام السماوية لحظة واحدة لفسد ما على وجه الأرض، فضلا عن أن تقف [ب] كلها. وقد زعم قوم أن النفخ في الصور، الذي هو سبب الصعقة، هو وقوف الفلك.

[٢٠٣] ثم نبه على منفعة الشمس الخاصة، وموافقتها لوجود ما على الأرض. فقال تعالى: «وجعلنا سراجا وهاجا» وإنما سماها سراجا، لأن الأصل هو الظلمة، والضوء طارئ على الظلمة. كما أن السراج طارئ على ظلمة الليل. ولولا السراج لم ينتفع الإنسان بحاسة بصره [ج] بالليل. وكذلك لولا الشمس لم ينتفع الحيوان بحاسة [د] بصره أصلا. وإنما نبه على هذه المنفعة للشمس فقط، دون سائر منافعها، لأنها أشرف منافعها وأظهرها. (٥٢/و)

[٢٠٤] ثم نبه تعالى على العناية المذكورة في نزول المطر، وأنه إنما ينزل لمكان (=من أجل) النبات والحيوان. وأن نزول المطر بقدر محدود وفي أوقات محدودة لنبات الزرع، ليس يمكن أن يعرض عن الاتفاق، بل سبب ذلك العناية بما هاهنا، فقال تعالى: «وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجا لنخرج به حبا ونباتا وجنات ألفافا».

[٢٠٥] والآيات التي في القرآن في التنبيه على هذا المعنى [هـ] كثيرة، مثل قوله تعالى: «ألم تروا كيف خلق الله سبع سماوات طباقا. وجعل القمر فيهن نورا. وجعل الشمس سراجا. والله أنبتكم من الأرض نباتا» (نوح ١٥-١٧). ومثل قوله تعالى: «الذي جعل لكم الأرض فراشا، والسماء بناء» (البقرة ٢٢). ولو ذهبنا

(أ). ت، مل١ : "الاتفاق". مل٢ : راجعه فصححه : الاتقان (ب) . ت، سل١ : "يقف" (ج) . ت : أضيف "اصلا" (د) . س : "حاصة" (هـ). س : سقط "على هذا المعنى" من المتن، وثبت في الهامش.

لنعدد [أ] هذه الآيات، ونفصل ما نبهت عليه من العناية التي تدل على الصانع والمصنوع، لما وسع ذلك مجلدات كثيرة. وليس قصدنا ذلك في هذا الكتاب. ولعلنا إن أنسأ الله في الأجل، ووقع لنا فراغ، أن نكتب كتابا في العناية التي نبه عليها الكتاب العزيز.

[٣- إنكار الأسباب...جحود للصانع]

[٢٠٦] وينبغي أن تعلم أن هذا النوع من الاستدلال في غاية المضادة للاستدلال الذي زعمت الأشعرية أنه الطريق إلى معرفة الله سبحانه. وذلك أنهم زعموا أن دلالة الموجودات على الله تبارك وتعالى، ليس من أجل حكمة فيها تقتضي العناية، ولكن من قِبل الجواز، أي من قبل ما يظهر في جميع الموجودات أنه جائز في العقل أن يكون بهذه الصفة وبضدها. فإنه إن كان هذا الجواز على السواء، فليس هاهنا حكمة، ولا توجد هاهنا موافقة أصلا بين الإنسان وبين أجزاء العالم.

[٢٠٧] وذلك أنه إن كان يمكن على زعمهم أن تكون الموجودات على غير ما هي عليه، كوجودها على ما هي عليه، فليس هاهنا موافقة بين الإنسان وبين الموجودات التي امتنَّ عليه الله بخلقها، وأمره بشكره عليها. فإن هذا الرأي يلزمه أن يكون إمكان خلق الإنسان جزءا من هذا (٥٢/ظ) العالم، كإمكان خلقه في الخلاء، مثلا، الذي يرون أنه موجود. بل والإنسان عندهم يمكن أن يكون بشكل آخر، وخلقة أخرى، ويوجد عنه فعل الإنسان. وقد يمكن عندهم أن يكون جزءا من عالم آخر [ب] مخالف بالحد والشرح لهذا العالم، فلا تكون نعمة هاهنا يُمْتَنّ بها على الإنسان، لأن ما ليس بضروري ولا من جهة الأفضل في وجود الإنسان، فالإنسان مستغن عنه. وما هو مستغنى [ج] عنه فليس وجوده بإنعام عليه. وهذا كله خلاف ما في فطر الناس.

[٢٠٨] وبالجملة فكما أن من أنكر وجود المُسَبَّبات مُرَتَّبَةً على الأسباب في الأمور الصناعية، أو لم يدركها فهمه، فليس عنده علم بالصناعة ولا الصانع، كذلك

(أ) س، ت، ط١: "لتعدد". ق: "لنعدد". (ب) س ثبت في المتن "العالم"، وصحح في الهامش: "عالم اخر". (ج) س. "مستغن".

من جحد وجود ترتيب المسببات على الأسباب في هذا العالم، فقد جحد الصانع الحكيم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

[٢٠٩] وقولهم: إن الله أجرى العادة بهذه الأسباب وأنه ليس لها تأثير في المسببات بإذنه، قول بعيد جدا عن مقتضى الحكمة، بل هو مبطل لها. لأن المسببات إن كان يمكن أن توجد من غير هذه الأسباب على حد ما يمكن أن توجد بهذه الأسباب فأي حكمة في وجودها عن هذه الأسباب؟!

[٢١٠] وذلك أن وجود المسببات عن الأسباب، لا يخلو من ثلاثة أوجه: إما أن يكون وجود الأسباب لمكان المسببات من الاضطرار(٥٤)، مثل كون الإنسان متغذيا. وإما أن يكون من أجل الأفضل، أعني لتكون المسببات بذلك أفضل وأتم، مثل كون الإنسان له عينان. وإما أن يكون ذلك لا من جهة الأفضل ولا من الاضطرار، فيكون وجود المسببات عن الأسباب بالاتفاق وبغير قصد، فلا تكون هنالك حكمة أصلا، ولا تدل على صانع أصلا، بل إنما تدل على الاتفاق.

[٢١١] وذلك أنه إن كان مثلا، ليس شكل يد الإنسان ولا عدد أصابعها ولا مقدارها (٥٣/و) ضروريا، ولا من جهة الأفضل، في الإمساك الذي هو فعلها، وفي احتوائها على جميع الأشياء المختلفة الشكل، وموافقتها لإمساك آلات الصنائع، فوجود أفعال اليد عن شكلها وعدد أجزائها ومقدارها، هو بالاتفاق. ولو كان ذلك كذلك لكان لا فرق بين أن يُخَصَّ الإنسان باليد أو بالحافر، أو بغير ذلك مما يخص حيوانا حيوانا من الشكل الموافق لفعله.

[٢١٢] وبالجملة متى رفعنا الأسباب والمسببات لم يكن هاهنا شيء يُرَدُّ به على القائلين بالاتفاق. أعني الذين يقولون لا صانع هاهنا، وأن جميع ما حدث في هذا العالم إنما هو عن الأسباب المادية، لأن أحد الجائزين هو أحق أن يقع عن الاتفاق منه أن يقع عن فاعل مختار.

---

(٥٤) وجود المسببات ، ضرورة، عن أسبابها (العلاقة الضرورية بين السبب والمسبب). ومعنى العبارة: يكون وجود الأسباب من أجل المسببات ضروريا، إذا توقف وجود المسببات على وجود تلك الأسباب. كما تتوقف الحياة البشرية على التغذية. أما وجود السبب من أجل الأفضل فلا يتوقف عليه وجود المسبب: فالأفضل يقتضي أن يكون للإنسان عينان ولكن وجودهما ليس ضروريا لوجوده.

[٢١٣] وذلك أنه إذا قال الأشعري إن وجود أحد الجائزين أو الجائزات هو دال على أن هاهنا مخصصا فاعلا، كان لأولئك أن يقولوا إن وجود الموجودات على أحد الجائزين أو الجائزات هو عن الاتفاق: إذ الإرادة إنما تفعل لمكان سبب من الأسباب. والذي يكون لغير علة ولا سبب هو عن الاتفاق: إذ كنا نرى أشياء كثيرة تحدث بهذه الصفة، مثل ما يعرض للأسطقسات أن تمتزج امتزاجا ما بالاتفاق، فيحدث عن ذلك الامتزاج بالاتفاق موجود ما. ثم تمتزج أيضا امتزاجا آخر فيحدث بالاتفاق، عن ذلك الامتزاج بالاتفاق، موجود آخر، فتكون على هذا جميع الموجودات حادثة عن الاتفاق.

[٢١٤] وأما نحن، فلما كنا نقول إنه واجب أن يكون هاهنا ترتيب ونظام، لا يمكن أن يوجد أتقن منه ولا أتم منه وأن الامتزاجات محدودة مقدرة، والموجودات الحادثة عنها واجبة، وأن هذا دائما لا يخل، لم يمكن أن يوجد ذلك عن الاتفاق. لان ما يوجد عن الاتفاق [أ] هو أقل ضرورة.

[٢١٥] وإلى هذا الإشارة (٥٣/ظ) بقوله تعالى: «صنع الله الذي أتقن كل شيء» (النمل ٨٨). وأي إتقان يكون –ليت شعري!– في الموجودات إن كانت على الجواز. لأن الجائز ليس هو أولى بالشيء من ضده. وإلى هذا الإشارة بقوله: «ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور» (الملك ٣). وأي تفاوت أعظم من أن تكون الأشياء كلها يمكن أن توجد على صفة أخرى فوجدت على هذه، ولعل تلك الصفة المعدومة أفضل من الموجودة!؟

[٢١٦] فمن زعم مثلا أن الحركة الشرقية، لو كانت [ب] غربية، والغربية شرقية، لم يكن في ذلك فرق في صنعة [ج] العالم، فقد أبطل الحكمة. وهو كمن زعم أنه [د] لو كان اليمين من الحيوان [هـ] شمالا والشمال يمينا لم يكن في ذلك فرق في صنعة [و] الحيوان. فان أحد الجائزين، كما يمكن أن يقال فيه إنما وجد على أحد الجائزين من فاعل مختار، كذلك ممكن أن يقال إنه [ز] إنما وجد عن فاعله على

(أ). ت: سقط "لان ما...الاتفاق" (ب). س: سقط من المتن "لو كانت"، وثبت في الهامش. (ج) . ت : "صفة" (د) . س : سقط من المتن "انه"، وثبت في الهامش. (هـ) . س : ثبت في المتن "الانسان"، وصحح فوق الكلمة بين السطرين : "الحيوان". (و). ت : "صفة" (ز) . ت : سقط "انه".

أحد الجائزين بالاتفاق: إذ كنا نرى كثيرا من الجائزات توجد علـى أحـد [أ] الجـائزين عن فاعليها بالاتفاق.

[٢١٧] وأنت تتبين أن الناس بأجمعهم يـرون أن المصنوعـات الخسيسـة [ب] هـي التي يرى الناس فيها أنه كان يمكن أن تكون على غير ما صنعت عليه، حتى إنه ربمـا أدت الخساسة الواقعة في كثير من المصنوعات التي بهذه الصفـة أن يُظَـنَّ أنهـا حدثـت عن الاتفاق، وأنهم يرون أن المصنوعات الشريفة هي التي يرون فيها أنه ليس يمكــن أن تكون على هيئة أتم وأفضل من الهيئة التي جعلها عليها صانعها. فإذن، هذا الرأي من آراء المتكلمين هو مضاد للشريعة والحكمة.

[٢١٨] ومعنى ما قلناه، من أن القول بالجواز هو أقرب أن يدل على نفي الصانع من أن يدل على وجوده، مع أنه (=علاوة على أنه) ينفي الحكمـة عنـه، **هـو أنـه** [ج] **متى لم يُعْقل** أن هاهنا أوساطا بين المبادئ والغايات في المصنوعات، ترتب عليها وجود الغايات، **لم يكن** هاهنا نظام (٥٤/و) ولا ترتيب. وإذا لم يكن هاهنا نظام ولا ترتيب، لم يكن هاهنا دلالة على أن لهذه الموجودات فاعلا مريدا عالما. لأن الترتيب والنظـام وبنـاء المسببات على الأسباب هو الذي يدل على أنها صدرت عـن علم وحكمـة. وأمـا وجـود الجائز على أحد الجائزين، فيمكن أن يكون عن فاعل غير حكيم عن الاتفاق عنه، مثل أن يقع حجر على الأرض عن الثقل الذي [د] فيه، فيسقط على جهة منه دون جهة، أو على موضع دون موضع، أو على وضـع دون وضـع. فـإذن: هـذا القـول يـلزم عنـه [هـ] ضرورة: إما إبطال وجود الفاعل على الإطلاق، وإما إبطـال وجـود فـاعل حكيـم عـالم، تعالى الله وتقدست أسماؤه عن ذلك.

[٤ - لا موجب لإنكار الطبائع..فهي مخلوقة لله]

[٢١٩] وأما الذي قاد المتكلمين من الأشعرية إلى هذا القول [=فهـو] الهـروب مـن القول بفعل القـوى الطبيعيـة الـتي ركبهـا الله تعـالى في الموجـودات الـتي هاهنـا، كمـا ركب فيها النفوس وغير ذلك مـن الأسباب المؤثرة، فهربوا مـن القـول بالأسبـاب لـئـلا

(أ) في قا أضيف "أحدا". (ب) ت : "الحسية" ـ (ج) . س : ثبت في المتن "تعالى". ولعله زيادة. (د) . ت، مل١ : سقط "الذي". مل٢ : راجعه فأثبته (هـ) . ت : "عليه".

يدخل عليهم القول بأن هاهنا أسبابا فاعلة غير الله. وهيهات! لا فاعل هاهنا إلا الله: إذ كان مخترع الأسباب! وكونُها أسبابا مؤثرة، هو بإذنه وحفظه لوجودها. وسنبين هذا المعنى بيانا أكثر في مسألة القضاء والقدر.

[٢٢٠] وأيضا فإنهم خافوا أن يدخل عليهم، من القول بالأسباب الطبيعية، أن يكون العالم صادرا عن سبب طبيعي. ولو علموا أن الطبيعة مصنوعة، وأنه لا شيء أدل على الصانع من وجود موجود بهذه الصفة في الإحكام، لعلموا أن القائل بنفي الطبيعة قد أسقط جزءا عظيما من موجودات الاستدلال على وجود الصانع العالِم، بجحده جزءا من موجودات الله. ذلك أن من جحد جنسا من المخلوقات الموجودة، فقد جحد فعلا من أفعال الخالق سبحانه. ويقرب هذا ممن (٥٤/ظ) جحد صفة من صفاته.

[٢٢١] وبالجملة، فلما كان نظر هؤلاء القوم مأخوذا من بادىء الرأي، وهي [(أ)] الظنون التي تخطر للإنسان من أول نظرة، وكان يظهر في بادئ الرأي أن اسم الإرادة إنما يطلق [(ب)] على من يقدر أن يفعل الشيء وضده، رأوا أنهم إن لم يضعوا أن الموجودات جائزة، لم يقدروا أن يقولوا بوجود فاعل مريد. فقالوا: إن الموجودات كلها جائزة، ليثبتوا من ذلك أن المبدأ الفاعل مريد. كأنهم لم يروا الترتيب الذي في الأمور الصناعية ضروريا، وهو مع ذلك صادر عن فاعل مريد، وهو الصانع.

[٢٢٢] وهؤلاء القوم غفلوا عما يدخل عليهم من هذا القول من نفي الحكمة عن الصانع، أو دخول السبب الاتفاقي في الموجودات: فإن الأشياء التي تفعلها الإرادة، لا [(ج)] لمكان شيء من الأشياء، أعني [لا] لمكان غاية من الغايات، هي عبث [(د)] ومنسوبة إلى [(هـ)] الاتفاق. ولو علموا، كما قلنا، أنه يجب مِنْ جهة النظام الموجود في أفعال الطبيعة أن تكون موجودة عن صانع عالم، وإلا كان النظام فيها بالاتفاق، لما احتاجوا أن ينكروا [(و)] أفعال الطبيعة، فينكروا جندا من جند الله تعالى التي سخرها الله تعالى لإيجاد كثير من موجوداته [(ز)] بإذنه ولحفظها.

(أ). ت . مل١: "وهو" " (ب). بر : "ينطلق" (ج) . ت. سقط "لا" (د) . ت ، "هم" (هـ).بر،ت،مل١."إليها" قا: "إلى". (و). ت. "يذكروا". (ز) ت. مل١ : "موجدودات" مل٢: راجعه فصححه: موجودات.

[٢٢٣] وذلك أن الله تبارك وتعالى أوجد موجودات بأسباب سخرها لها من خارج، وهي الأجسام السماوية، وبأسباب أوجدها في ذوات تلك الموجودات وهي النفوس والقوى الطبيعية، حتى انحفظ بذلك وجود الموجودات، وتمت الحكمة. فمن أظلم ممن أبطل الحكمة وافترى على الله الكذب.

[٢٢٤] فهذا مقدار ما عرض من التغيير في هذه الشريعة في هذا المعنى وفي غيره من المعاني التي بيناها قبل، ونبينها فيما يأتي إن شاء الله تعالى. فقد تبين من هذا أن الطرق الشرعية التي نصبها الله لعباده ليعرفوا منها (٥٥/و) أن العالم مخلوق له ومصنوع، هي ما يظهر فيه من الحكمة والعناية بجميع الموجودات التي فيه، وبخاصة بالإنسان. وهي طريقة نِسْبَتُها في الظهور إلى العقل [(أ)] نسبة الشمس في الظهور إلى الحس.

[٢٢٥] وأما الطريق التي سلك بالجمهور في تصور هذا المعنى فهو التمثيل بالشاهد، وإن كان ليس له مثال في الشاهد. إذ ليس يمكن في الجمهور أن يتصوروا على كُنهه [(ب)] ما ليس له مثال في الشاهد. فأخبر تعالى أن العالم وقع خلقه إياه في زمان، وأنه خلقه من شيء، إذ كان لا يُعرف في الشاهد مكوَّنٌ إلا بهذه الصفة. فقال سبحانه مخبرا عن حاله تعالى قبل كون العالم: «وكان عرشه على الماء» (هود٧)، وقال تعالى: «إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام» (الأعراف ٥٤)، وقال: «ثم استوى إلى السماء وهي دخان» (فصلت ١١)، إلى سائر الآيات التي في الكتاب العزيز في هذا المعنى. فيجب أن لا يُتأَوَّلَ شيء من هذا للجمهور، ولا يعرض لتنزيله على غير هذا التمثيل، فإنه مَن غيَّر ذلك فقد أبطل الحكمة الشرعية.

[٥- استعمال لفظ الحدوث والقدم بدعة في الشرع]

[٢٢٦] فأما أن يقال لهم (=للجمهور) إن عقيدة الشرع في العالم هي أنه مُحْدَث، وأنه خُلِق من غير شيء، وفي غير زمان، فذلك شيء لا يمكن أن يتصوره العلماء فضلا عن الجمهور. فينبغي كما قلنا ألا يُعْدَل في الشرع عن التصور الذي

(أ) ت : "الفعل" (ب) . بن : هكذا ثبت في المتن : "كنهه"، وجاء في هامشه : "لعله على كنه ما". قا : "كهنه".

وضعه للجمهور، ولا يصرح لهم بغير ذلك. فان هذا النوع من التمثيل في خلق العالم هو الموجود في القرآن وفي التوراة وفي سائر الكتب المنزلة.

[٢٢٧] ومن العجب الذي في هذا المعنى أن التمثيل الذي جاء في الشرع في خلق العالم يطابق معنى الحدوث الذي في الشاهد. ولكن الشرع لم يصرح فيه بهذا اللفظ، وذلك تنبيه منه للعلماء على أن حدوث العالم ليس هو مثل الحدوث الذي في الشاهد، وإنما أطلق عليه لفظ الخلق ولفظ (٥٥/ظ) الفطور، وهذه الألفاظ تصلح لتصور المعنيين، أعني: لتصور الحدوث الذي في الشاهد، وتصور الحدوث الذي أدى إليه البرهان عند العلماء في الغائب. فإذن، استعمال لفظ الحدوث أو القدم بدعة في الشرع، ومُوقِع في شبهة عظيمة تفسد عقائد الجمهور، وبخاصة الجدليين منهم.

[٢٢٨] ولذلك عرضت أشد حيرة تكون، وأعظم شبهة، للمتكلمين من أهل ملتنا، أعني الأشعرية. وذلك أنه لما صرحوا أن الله مريد بإرادة قديمة، وهذا بدعة كما قلنا، ووضعوا [(أ)] أن العالم محدث، قيل لهم كيف يكون مراد حادث عن إرادة قديمة؟ فقالوا إن الإرادة القديمة تعلقت بإيجاده في وقت مخصوص وهو الوقت الذي وجد فيه.

[٢٢٩] فقيل لهم: إن كانت نسبة الفاعل المريد إلى المحدَث، في وقت عدمه، هي بعينها نسبته إليه في وقت إيجاده، فالمحدَث لم يكن وجوده في وقت وجوده أولى منه في غيره، إذ [(ب)] لم يتعلق به، في وقت الوجود، فعلٌ انتفى عنه في وقت العدم. وإن كانت(=نسبة الفاعل المريد إلى المحدث) مختلفة، فهنالك إرادة حادثة ضرورة، وإلا وجب أن يكون مفعولٌ محدث عن فعل قديم. فإن ما يلزم من ذلك في الفعل، يلزم في الإرادة.

[٢٣٠] وذلك أنه يقال لهم: إذا حضر الوقت، وقت وجوده، فَوُجِدَ، فهل [(ج)] وُجد بفعل قديم أو بفعل محدث؟ فان قالوا بفعل قديم، فقد جوزوا وجود المحدث بفعل قديم. وإن قالوا: بفعل محدث، لزمهم أن يكون هنالك إرادة محدثة.

(أ) . ت : "وصفوا" (ب) . س : جاء في المتن "اذا"، وصحح في الهامش "اذ" (وهذا ما نرجح)، ولم يضع الناسخ أو المصحح، كما يفعل عادة، رمز "ب" فوق "اذا" في المتن. في بقية النسخ "اذا". (ج) . ت، مل١، قا : "هل". مل٢ : راجعه فصححه : فهل.

فإن قالوا الإرادة هي نفس الفعل فقد قالوا محالا: فإن الإرادة هي سبب الفعل في المريد. ولو كان المريد إذا أراد شيئا ما، في وقت ما، وُجِد ذلك الشيء عند حضور وقته، من غير فعل منه بالإرادة المتقدمة، لكان ذلك الشيء موجودا عن غير فاعل.

[٢٣١] وأيضا فقد يظن أنه إن كان واجبا أن يكون (٥٦/و) عن الإرادة الحادثة مراد حادث، فقد يجب أن يكون عن الإرادة القديمة مراد قديم، وإلا كان مراد الإرادة القديمة والحادثة واحدا، وذلك مستحيل.

[٢٣٢] فهذه الشبه كلها فإنما أثارها في الإسلام أهل الكلام بتصريحهم في الشرع بما لم يأذن به الله: فانه ليس في الشرع أنه سبحانه مريد بإرادة حادثة ولا قديمة، فلا هُمْ في هذه الأشياء اتبعوا ظواهر الشرع فكانوا ممن سعادته ونجاته باتباع الظاهر. ولا هم أيضا لحقوا بمرتبة أهل اليقين، فكانوا ممن سعادته في علوم اليقين. ولذلك ليسوا من العلماء ولا من جمهور المؤمنين المصدقين، وإنما هم من الذين في قلوبهم زيغ وفي قلوبهم مرض، فإنهم يقولون بالنطق الخارج أشياء يخالفها النطق الباطن منهم.

[٢٣٣] وسبب ذلك العصبية والمحبة. وقد يكون الاعتياد لأمثال هذه الأقاويل سببا للانخلاع عن المعقولات، كما نرى يَعْرِضُ للذين مهروا بطريق الأشعرية وارتاضوا بها منذ الصبا. فهؤلاء لا شك محجوبون بحجاب العادة والمنشأ. فهذا الذي ذكرنا من أمر هذه المسألة كاف، بحسب غرضنا. فَلْنَسِر إلى المسألة الثانية.

[٦- في بعث الرسل... والمعجزات]

[٢٣٤] المسألة الثانية في بعث الرسل. والنظر في هذه المسألة في موضعين: أحدهما في إثبات الرسل. والموضع الثاني فيما يبين به أن هذا الشخص الذي يدعي الرسالة واحد منهم، وأنه ليس بكاذب في دعواه.

[٢٣٥] فأما وجود مثل هذا الصنف من الناس، فقد رام قوم إثبات ذلك بالقياس، وهم المتكلمون، وقالوا: قد ثبت أن الله متكلم ومريد ومالك لعباده. وجائز على المتكلم

المريد المالك لأمر عباده في الشاهد أن يبعث رسولا إلى عباده المملوكين، فوجب أن يكون ذلك (٥٦/ظ) ممكنا في الغائب.

[٢٣٦] وشدوا هذا الموضع بإبطال المُحالات التي تروم البراهمة أن تلزمها عن وجود رسل من الله. قالوا: وإذا كان هذا المعنى، فقد ظهر إمكان وجوده في الغائب، كوجوده في الشاهد. وكان أيضا يظهر في الشاهد أنه إذا قام رجل في حضرة الملك فقال: أيها الناس إني رسول الملك إليكم، وظهرت عليه من علامات الملك، أنه يجب أن يُعْتَرَف بأن دعوى ذلك الرسول صحيحة. قالوا: وهذه العلامة هي[أ] ظهور المعجزة على يدي الرسول.

[٢٣٧] وهذه الطريقة هي مقنعة وهي لائقة بالجمهور بوجه ما، لكن إذا تُتُبِّعَتْ ظهر فيها بعض اختلال من قِبل بعض ما يضعون في هذه الأصول. وذلك أنه ليس يصح تصديقنا للذي ادعى الرسالة عن الملك، إلا متى علمنا أن تلك العلامة[ب] التي ظهرت عليه هي علامة الرسل للملك. وذلك إما بقول الملك لأهل طاعته: إن من رأيتم عليه علامة كذا من علاماتي المختصة بي فهو رسول من عندي، أو بأن يُعرف من عادة الملك أن لا تظهر تلك العلامة إلا على رسله.

[٢٣٨] وإذا كان هكذا، فلقائل أن يقول: من أين يظهر أن ظهور المعجزات على أيدي بعض الناس هي العلامات الخاصة بالرسل؟[ج] فانه لا يخلو أن يدرك هذا بالشرع أو بالعقل. ومحال أن يدرك هذا بالشرع، لأن الشرع لم يثبت بعد. والعقل أيضا ليس يمكنه أن يحكم أن هذه العلامة هي خاصة بالرسل، إلا أن يكون قد أدرك وجودها مرات كثيرة للقوم الذين يعترف برسالتهم، ولم تظهر على أيدي سواهم.

[٢٣٩] وذلك أن تثبيت الرسالة ينبني على مقدمتين: إحداهما أن هذا المدّعِي الرسالة، ظهرت على يديه المعجزة. والثانية أن كل من ظهرت على يديه معجزة، فهو نبي. فيتولد من ذلك بالضرورة (٥٧/و) أن هذا نبي.

(أ) . ت : ط،ـا :سقط "هي" (ب) ت : "السلامة". (ج) . س : سقط من المتن "بالرسل" وثبت في الهامش.

[٢٤٠] فأما المقدمة القائلة: إن هذا المدعي الرسالة ظهرت عليه معجزة. فلنا أن نقول: إن هذه المقدمة تؤخذ من الحس بعد أن نسلم أن هاهنا أفعالا تظهر على أيدي المخلوقين، نقطع قطعا أنها ليست مما يستفاد(أ) لا بصناعة غريبة من الصنائع(ب) ولا بخاصة من الخواص، وأن ما يظهر من ذلك ليس هو(ج) تخيلا.

[٢٤١] وأما المقدمة القائلة: إن كل من ظهرت على يديه المعجزة رسول(د)، فإنما تصح(هـ) بعد الاعتراف بوجود الرسل، وبعد الاعتراف بأنها لم تظهر قط إلا على من صحت رسالته. وإنما قلنا إن هذه المقدمة لا تصح إلا ممن يعترف بوجود الرسالة ووجود المعجزة، لأن هذا طبيعة القول الخبري(و)، أعني: أن الذي تَبَرْهَن عنده، مثلا، أن العالم محدث، فلا بد أن يكون عنده معلوما بنفسه أن العالم موجود، وأن المحدِث موجود.

[٢٤٢] وإذا كان الأمر هكذا، فلقائل أن يقول: من أين لنا بصحة قولنا إن كل من ظهرت على يديه المعجزة فهو رسول، والرسالة لم يثبت وجودها بعد. هذا إن سلمنا بوجود المعجز أيضا على الصفة التي يلزم بها أن يكون معجزا؟ ولا بد أن يكون جزءا هذا القول، أعني المبتدأ والخبر، معترَفا بوجودهما(ز) قبل الاعتراف بصدق الحكم على أحدهما بالثاني.

[٢٤٣] وليس لقائل أن يقول إن وجود الرسل يدل عليه العقلُ لكون ذلك جائزا في العقل، فإن الجواز الذي يشيرون إليه هو جهل. وليس هو الجواز(ح) الذي في طبيعة الموجودات، مثل قولنا: إن المطر جائز أن ينزل و(ط) أن لا ينزل.

[٢٤٤] وذلك أن الجواز الذي هو من طبيعة الموجود هو أن يُحَسَّ أن الشيء يوجد مرة ويفقد أخرى، كالحال في نزول المطر، فيقضي العقل حينئذ قضاء كليا (٥٧/ظ) على هذه الطبيعة بالجواز. والواجب ضد هذا، وهو الذي يُحَسُّ وجوده دائما فيقضي العقل قضاء كليا وباتا على أن هذه الطبيعة لا يمكن أن تتغير ولا أن تنقلب.

(أ). ت، مل١ : "ليست تستفاد"(ب) . ت، مل١ : "الصانع"(ج) . ت، مل١ : سقط "هو". مل٢ : راجعه فأثبته. (د) . س : سقط من المتن "فهو رسول"، وثبت في الهامش. (هـ) . س، ت، مل١ : "يصح". مل٢ : راجعه فرجح : تصح. (و) ت: ثبت "الخبر"(ز) . ت : ثبت "بوجودها"(ح) . ت، مل١ : "جواز". مل٢ : راجعه فصححه : الجواز. (ط). ت، مل١ : ثبت "او".

[٢٤٥] فلو كان الخصم قد اعترف بوجود رسول واحد في وقت من الأوقات، لظهر أن الرسالة من الأمور الجائزة الوجود. وأما والخصم يدعي أن ذلك لم يُحَسَّ بعد، فالجواز الذي ندعيه إنما هو جهل بأحد المتقابلين، أعني الإمكان والامتناع.

[٢٤٦] والناس الذين صح منهم إمكان وجود الرسل إنما صح لنا وجود هذا الإمكان لأنا قد أدركنا وجود الرسل منهم، إلا أن نقول إن إحساس وجود الرسل من الناس يدل على إمكان وجودهم من الخالق، كما أن وجود الرسول من عمرو يدل على إمكان وجوده من زيد. فهذا يقتضي تساوي الطبيعتين، ففيه هذا العسر.

[٢٤٧] وإن فرضنا هذا الإمكان في نفسه، ولو كان في المستقبل، لكان إمكانا بحسب الأمر في نفسه [أ] لا بحسب علمنا. وأما وأحَدُ المتقابلين من هذا الإمكان قد خرج إلى الوجود، فإنما هذا الإمكان في علمنا والأمر في نفسه متقرر الوجود على أحد المتقابلين، أعني أنه أرسل أولم يرسل، فليس عندنا من ذلك إلا جهل فقط. مثل أن يشك [ب] في عمرو هل أرسل رسولا فيما سلف أو لم يرسل. وذلك بخلاف ما إذا شككنا فيه، هل [ج] يرسل رسولا غدا أم [د] لا، فإنه إذا جهلنا من زيد مثلا هل أرسل رسولا فيما مضى، أو لم يرسل، لم يصح لنا الحكم أن من ظهر علامة زيد عليه فهو له رسول، إلا أن يعلم أن تلك علامة رسوله، وذلك بعد أن يعلم أنه قد أرسل رسولا.

[٢٤٨] والى هذا كله، فمتى سلمنا أن الرسالة موجودة (٥٨/و)، والمعجز موجود، فمن أين يصح لنا أن من ظهر على يديه المعجز فهو رسول؟ وذلك أن هذا الحكم ليس يمكن أن يؤخذ من السمع، إذ السمع لا يثبت من قبل هذا الأصل، فيكون من باب تصحيح الشيء بنفسه، وذلك فاسد. ولا سبيل إلى أن يُدَّعَى صحة هذه المقدمة بالتجربة والعادة، إلا إذا شوهدت المعجزات ظاهرة على أيدي الرسل، أعني من يعترف بوجود رسالتهم، ولم تشاهد على أيدي غيرهم، فتكون حينئذ علامة قاطعة على تمييز من هو رسول من عند الله ممن ليس برسول، أعني بين من دعواه صادقة، وبين من دعواه كاذبة.

(أ) . ت، مل١ : سقط "في نفسه" (ب) . في بقية النسخ "شك". (ج) . ت : سقط "هل" (د) . ت، مل١ : "او". مل٢ : راجعه فصححه : ام.

[٢٤٩] فمن هذه الأشياء يُرَى أن المتكلمين ذهب عليهم هذا المعنى من وجه دلالة المعجز. وذلك أنهم أقاموا الإمكان مقام الوجود، أعني الإمكان الذي هو جهل. ثم صححوا هذه القضية، أعني أن كل من وجد منه المعجز فهو رسول. وليس يصح هذا إلا أن يكون المعجز يدل على الرسالة نفسها وعلى الرسل. وليس في قوة الفعل (أ) العجيب الخارق للعوائد، الذي يرى الجميع أنه إلهي، أن يدل على وجود الرسالة دلالة قاطعة، إلا من جهة ما يعتقد أن من ظهرت عليه أمثال هذه الأشياء فهو فاضل، والفاضل لا يكذب. بل إنما يدل على أن هذا رسول إذا سُلِّمَ أن الرسالة أمر موجود، وأنه ليس يظهر هذا الخارق على يدي أحد من الفاضلين إلا على يدي رسول.

[٢٥٠] وإنما كان المعجز ليس يدل على الرسالة لأنه ليس يدرك العقل ارتباطا بينهما، إلا أن يُعترَف أن المعجز فعلٌ من أفعال الرسالة، كالإبراء الذي هو فعل من أفعال الطب، فإنه من ظهر منه فعل الإبراء دل (ب) على وجود الطب، وأن ذلك طبيب. فهذا أحد ما في هذا الاستدلال من الوهن.

[٢٥١] وأيضا فإذا اعترفنا بوجود الرسالة على أن ننزل الإمكان الذي هو الجهل (٥٨/ظ) منزلة الوجود، وجعلنا المعجزة (ج) دالة على صدق الشخص المدعي الرسالة، وجب ضرورة أن لا تكون دلالتها لازمةً لمن يُجوِّز أن المعجز قد يظهر على يدي غير رسول، على ما يفعله المتكلمون، لأنهم يجوزون ظهورها على يدي الساحر، وعلى يدي الولي.

[٢٥٢] وأما ما يشترطونه، لمكان هذا، من أن المعجز إنما يدل على الرسالة، بمقارنة دعوى الرسالة له (د)، وأنه لو ادَّعى الرسالة مَنْ شأنُه أن يظهر على يديه، ممن ليس برسول، لم يظهر على يديه (هـ) فدعوى ليس عليها دليل. فإن هذا غير معلوم لا بالسمع ولا بالعقل. أعني أنه إذا ادَّعى من تظهر على يديه دعوى كاذبة، أنه لا يظهر على يديه المعجز. لكن، كما قلنا، لما كان لا يظهر من

(أ). بس، ت، مل١ : "العقل". ورد في قا أنه ثبت "الفعل" في مخطوط التيمورية ١٢٩، وهذا ما تبناه قا (ب). ت : سقط "دل" (ج). بس : ثبت في المتن "المعجزة التي هي"، وجاء رمز "جـ" فوق كلمتي "التيْهي" لتسقطا. (د). ت : سقط "له" (هـ). ت، مل١ : سقط "على يديه".

المتنع أنها لا تظهر إلا على يدي الفاضلين الذيـن يعنـى الله بهـم، وهـؤلاء إذا كذبـوا ليسوا بفاضلين، فليس يظهر على أيديهم المعجز. لكن ما في هذا المعنـى مـن الإقنـاع لا يوجد فيمن يُجَوِّزُ ظهورها على يدي الساحر، فإن الساحر ليس بفاضل.

[٢٥٣] فهذا ما في هذه الطريقة من الضعف. ولهذا رأى بعض النـاس أن الأحفـظ لهذا الوضع [أ] أن يُعْتَقَد أنه ليس تظهر الخوارق إلا على أيدي الأنبياء، وأن السحر هو تخيل لا [ب] قلب عين (=ليس قلبا للأشياء) . ومن هؤلاء من أنكر، لمكان هذا المعنـى، الكرامات.

[٢٥٤] وأنت تتبين من حال الشارع صلى الله عليه وسلم أنه لم يَدْعُ أحـدا مـن الناس ولا أمة من الأمم إلى الإيمان برسالته وبما جاء به، بأن قـدَّم علـى يـدي دعـواه خارقا من خوارق الأفعال، مثل قلب عين من الأعيان إلى عـين أخـرى. ومـا ظهـر علـى يديه صلى الله عليه وسلم من الكرامـات الخوارق، فإنما ظهرت في أثناء أحوالـه، مـن غير أن يتحدى بها. وقد يدلك على هذا قوله تعالى: «وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعـا» إلى قولـه «قـل سبحان ربـي هـل كنـت إلا (٥٩/و) بشـرا رسـولا» =«ينبوعا. أو تكون لك جنة من نخيل وعنب فتفجر الأنهر خلالهـا تفجـيرا، أو تسـقط السماء كما زعمت علينا كسفا أو تـأتي بـالله والملائكـة قبيـلا. أو يكـون لـك بيـت مـن زخرف أو ترقى في السماء ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه قل سبحان ربي هل كنت إلا بشرا رسولا» (الإسراء ٩٠-٩٣). وقولـه تعـالى: «ومـا منعنـا أن [ج] نرسـل بالآيات إلا أن كذب بها الأولون» (الإسراء ٥٩) [د] .

[٢٥٥] وإنمـا الـذي دعا به النـاسَ وتحداهـم [هـ] بـه هـو الكتـاب العزيـز. فقـال تعالى: «قل لـئن اجتمعت الإنـس والجـن على أن يأتوا بمثـل هـذا القـرآن لا يـأتـون بمثـله ولـو كـان بعضهـم لبعض ظهيـرا» (الإسراء ٨٨). وقال: «فأتوا بعشر سـور مثلـه مفتريات» (هود ١٣).

(أ) . ت : "الموضع" (ب) . ت، مل،ا : "ولا." (ج). س : سقط من المتن "منعنا ان"، وثبت في الهـامش. (د). س : جاء في المتن الآية "(...) الا ان كذب بها الاولـون وآتينـا ثمـود الناقـة مبصـرة" (١٧، ٥٩)، وقـد رسـم رمـزا الحذف فوق جزء الآية "وآتينـا ثمـود الناقـة مبصـرة". (هـ) . س : جـاء في المـتن "وتحراهـم"، وثبـت في الهـامش "وتحداهم".

[٢٥٦] وإذا كان الأمر هكذا فخارقه صلى الله عليه وسلم الذي تحدى بـه النـاس وجعله دليلا على صدقه فيما ادعى من رسالته هو الكتاب العزيز.

[٢٥٧] فان قيل: هذا بيِّن. ولكن من أين يظهـر أن الكتـاب العزيـز معجـز وأنـه يدل على كونه رسولا؟ وأنت قد بينت ضعف دلالة المعجز على وجـود الرسـالة، فضـلا عن تعيين الشخص المرسل بها، مع أن الناس قد اختلفوا في جهة كون القـرآن معجـزة. فإن من رأى منهم أن المعجز من شرطه أن يكون من غير جنس الأفعال المعتادة، وكان القرآن من جنس الأفعال المعتادة عنـده، إذ هـو كـلام، وإن كـان يفضُـل جميـع الكـلام المصنوع، قال إنما صار معجزا بالصرف، أعـني بمنـع النـاس عـن أن يـأتوا بمثلـه، لا بكونه في الطور العالي من الفصاحة، إذ ما شأنه أن يكون هكـذا، فإنمـا يخـالف المعتـاد بالأكثر لا بالجنس، وما يختلف بالأقل والأكثر فهو من جنـس واحـد. وقـوم رأوا أنـه معجز بنفسه لا بالصرف، ولم يشـترطوا في [أ] كـون الخـارق أن يكـون مخالفـا بـالجنس للأفعال المعتادة، ورأوا أنه يكفي في ذلك أن يكون مـن الأفعـال المعتـادة في غايـة يقصـر عنها جميع الناس.

[٢٥٨] قلنا: هذا كله(=صحيح)، كما ذكر المعترض. وليس الأمر في هذا علـى مـا توهم هؤلاء. فكون القرآن دلالة على صدق نبوته عليه السلام ينبني عندنا على أصلـين، قد نبه عليهما الكتاب العزيز [ب]:

[٢٥٩] أحدهمـا أن الصنـف الذيـن يسـمون (٥٩/ظ) رسـلا وأنبيـاء معلـوم وجودهـم بنفسه. وأن هذا الصنف من الناس هم الذين يضعون الشرائع للناس بوحي من الله، لا بتعلم إنساني. وذلك أنه ليس ينكـر وجودهـم إلا مـن ينكـر [ج] وجـود الأمـور المتواتـرة، كوجود سائر الأنواع التي لم نشاهدها والأشخاص المشهورين بالحكمة وغيرها. وذلك أنه قد اتفقت الفلاسفة وجميع الناس، إلا من لا يعبأ بقوله وهـم الدهريـة، علـى أن هاهنـا أشخاصا من الناس يُوحى إليهم بأن يُنْهُوا إلى الناس أمورا من العلم والأفعـال الجميلـة، بها تتم سعادتهم، وينهوهم عن اعتقادات فاسدة وأفعال قبيحة. وهذا هو فعل الأنبياء.

(أ) . ت : "من" (ب) . ت، طا : سقط "العزيز" (ج) . ت، طا : "انكر".

[٢٦٠] والأصل الثاني أن كل من وُجِد عنه هذا الفعل الذي هو وضع الشرائع بوحي من الله تعالى فهو نبي. وهذا الأصل أيضا غير مشكوك فيه في الفطر الإنسانية، فإنه كما أن من المعلوم بنفسه أن فعل الطب هو الإبراء، وأن من وجد منه الإبراء فهو طبيب، كذلك أيضا من المعلوم بنفسه أن فعل الأنبياء عليهم السلام هو وضع الشرائع بوحي من الله، وأن من وجد منه هذا الفعل فهو نبي.

[٢٦١] فأما الأصل الأول فقد نبه عليه الكتاب العزيز في قوله تعالى: «إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده»، إلى قوله: «وكلم الله موسى تكليما» (=...«من بعده، وأوحينا إلى إبراهيم وإسماعيل واسحق ويعقوب والأسباط وعيسى وأيوب ويونس وهارون وسليمان وآتينا داود زبورا. ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك، وكلم الله موسى تكليما» (النساء ١٦٣-١٦٤). وقوله تعالى: «قل ما كنت بدعا من الرسل» (الأحقاف ٩).

[٢٦٢] وأما الأصل الثاني، وهو أن محمدا صلى الله عليه وسلم قد وُجد منه فعل الرسل، وهو وضع الشرائع للناس بوحي من الله، فيعلم من الكتاب العزيز. ولذلك نبه على هذا الأصل فقال: «يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا إليكم نورا مبينا» (النساء ١٧٤)، يعني القرآن. وقال: «يا أيها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم فآمنوا خيرا لكم» (النساء ١٧٠). وقال تعالى: «لكن الراسخون (٦٠/و) في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما انزل إليك وما أنزل من قبلك» (النساء ١٦٢). وقال: «لكن الله يشهد بما أنزل إليك أنزله بعلمه والملائكة يشهدون وكفى بالله شهيدا» (النساء ١٦٦).

[٢٦٣] فان قيل من أين يُعلم الأصل الأول، وهو أن هاهنا صنفا من الناس يضعون الشرائع للناس بوحي من الله؟ وكذلك من أين يعلم الأصل الثاني وهو أن ما تضمن القرآن من الاعتقادات والأعمال بوحي من الله؟

[٢٦٤] قيل: أما الأصل الأول فيعلم بما ينذرون به من وجود الأشياء التي لم توجد بعد، فتخرج إلى الوجود على الصفة التي انذروا بها وفي الوقت الذي انذروا. وبما يأمرون به من الأفعال وينبهون عليه من العلوم التي ليست تشبه المعارف والأعمال التي

تدرك بتعلم. وذلك أن الخارق للمعتاد إذا كان خارقا في المعرفة بوضع الشرائع دل على أن وضعها لم يكن بتعلم، وإنما كان بوحي من الله وهو المسمى نبوة. وأما الخارق الذي هو ليس في نفس (اقرأ: جنس) وضع الشرائع، مثل انفلاق البحر وغير ذلك، فليس يدل دلالة ضرورية على هذه الصفة المسماة نبوة. وإنما تدل إذا اقترنت إلى الدلالة الأولى. وأما إذا أتت مفردة فليس تدل على ذلك. ولذلك ليس تدل في الأولياء على هذا المعنى، إن وجدت لهم، لأن الصنف الآخر من الخارق، وهو الدال دلالة قطعية، ليس هو موجودا لهم. فعلى هذا ينبغي أن تفهم الأمر في دلالة المعجز على الأنبياء، أعني أن المعجز في العلم والعمل هو الدلالة القطعية على صفة النبوة، وأما المعجز في غير ذلك من الأفعال فشاهد لها ومُقَوٍّ.

[٢٦٥] فقد تبين لك أن هذا الصنف من الناس موجودون ومن أين وقع العلم للناس بوجودهم حتى نقل وجودهم إلينا نقل تواتر، كما نقل إلينا وجود الحكماء والحكمة وغير ذلك (٦٠/ظ) من أصناف الناس.

[٢٦٦] فإن قيل: فمن أين يدل القرآن على أنه خارق ومعجز من نوع الخارق الذي يدل دلالة قطعية على صفة النبوة، أعني الخارق الذي في فعل النبوة الذي يدل عليها كما يدل الإبراء على صفة الطب الذي هو فعل الطب؟

[٢٦٧] قلنا يوقف على ذلك من وجوه: أحدها أن يعلم أن الشرائع التي تضمنها من العلم والعمل ليست مما يمكن أن يكتسب بتعلم بل بوحي. والثاني ما تضمن من الإعلام بالغيوب. والثالث مِنْ نَظْمِه الذي هو خارج عن النظم الذي يكون بفكر وروية، أعني: أنه يعلم أنه من غير جنس البلغاء المتكلمين بلسان العرب، سواء من تكلم منهم بذلك بتعلم وصناعة وهم الذين ليسوا بأعراب، أو من تكلم بذلك من قِبل المنشأ عليه، وهم العرب الأول. والمعتمد في ذلك على الوجه الأول.

[٢٦٨] فإن قيل: فمن أين يعرف أن الشرائع التي فيها (=فيه=في القرآن) العلمية والعملية، هي بوحي من الله تعالى، حتى استحق بذلك أن يقال فيه إنه كلام الله؟

قلنا يوقف على هذا من طرق:

[٢٦٩] أحدهـا: أن معرفـة وضـع الشـرائع ليس تنـال إلا بعـد المعرفـة بـالله وبالسعادة الإنسانية والشـقاء الإنسـاني، وبـالأمور الإراديـات [٥٥] الـتي يتوصـل بهـا إلى السعادة، وهي الخيرات والحسنات، والأمور الـتي تعـوق عـن السعادة وتـورث الشـقاء الأخروي، وهي الشرور والسيئات.

[٢٧٠] ومعرفة السعادة الإنسانية والشقاء الإنساني يستدعي معرفة ما هي النفـس وما جوهرها؟ وهل لها سعادة أخروية وشـقاء أخـروي أم لا؟ وإن كـان فمـا مقـدار هـذه السعادة وهذا الشقاء؟ وأيضا: فبأي مقدار تكون الحسنات سببا للسـعادة؟ فإنـه كمـا أن الأغذية ليست تكون سببا للصحة بأي مقدار استعملت، (٦١/و) وفي أي وقت اسـتعملت، بل بمقدار مخصوص ووقت مخصوص، وكذلـك الأمـر في الحسـنات والسـيئات. ولذلـك نجد هذه كلها محدودة في الشرائع. وهذا كله أو معظمه ليس يتبين إلا بوحي، أو يكون تبيينه بالوحي أفضل. وأيضا فإن معرفة الله على التمام إنما تحصل بعد المعرفة بجميـع الموجودات.

[٢٧١] ثم يَحتاج، إلى هذا كله، واضعُ الشـرائع أن يعـرف مقـدار مـا يكـون بـه الجمهور سعيدا من هذه المعرفة، وأي الطرق هي الطرق الـتي ينبغـي أن تسـلك بهـم في هذه المعارف. وهذا كله، بل أكثره، ليس يُدرك بتعلم ولا بصناعة ولا حكمة. وقد يعرف ذلك على اليقين مـن زاول العلـوم، وبخاصـة وضـع الشـرائع وتقريـر القوانـين والإعـلام بأحوال المعاد.

[٢٧٢] ولما وجدت هذه كلها في الكتاب العزيز على أتم ما يمكن، عـُلِـمَ أن ذلـك بوحي مـن عند الله، وأنه كلامه ألقـاه على لسان نبيه. ولذلك قـال تعـالى منبهـا علـى هذا: «قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يـأتون بمثلـه» الآية(=«ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا» الإسراء ٨٨).

[٢٧٣] ويتأكد هذا المعنى بل يصير إلى حد القطع واليقين التام، إذا عُلم أنه صلى الله عليه وسلم كان أميا، نشأ في أمة أمية عاميـة بدويـة، لم يمارسـوا العلـوم قـط، ولا نُسِب إليهم علم، ولا تداولوا الفحص عن الموجودات على ما جرت به عـادة اليونـانيين وغيرهم من الأمم الذين كملت الحكمة فيهم في الأحقاب الطويلة.

---

(٥٥) الإراديات، ج. إرادية: العمليات..في مقابل النظريات.. فالإراديات تشمل الأخلاقيات والعبادات الخ...

[٢٧٤] وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى: «وما كنت تتلوا من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك، إذن لارتاب المبطلون» (العنكبوت ٤٨). ولذلك أتي(=أثنى) الله تعالى على عباده بوجود هذه الصفة في رسوله في غير ما آية من كتابه، فقال تعالى: «هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم» الآية(=«يتلوا عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين» الجمعة ٢). وقال: «الذين يتبعون الرسول النبي الأمي» الآية (=«الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم، فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون» (الأعراف ١٥٧).

[٢٧٥] وقد يوقف على هذا المعنى بطريق آخر، وهو مقايسة (٦١/ظ) هذه الشريعة بسائر الشرائع. وذلك أنه إن كان فعل الأنبياء، الذين هم به أنبياء، إنما هو وضع الشرائع بوحي من الله تعالى، على ما تقرر الأمر في ذلك من الجميع، أعني القائلين بالشرائع بوجود الأنبياء صلوات الله عليهم: فإنه إذا تؤمل ما تضمنه الكتاب العزيز من الشرائع المفيدة للعلم والعمل، المفيدَيْن للسعادة، مع ما تضمنته سائر الكتب والشرائع، وُجدت تفضُل، في هذا المعنى سائر الشرائع، بمقدار غير متناه.

[٢٧٦] وبالجملة فإن كانت هاهنا كتب، واردة في شرائع، استأهلت أن يقال إنها كلام الله لغرابتها وخروجها عن جنس كلام البشر ومفارقته بما تضمنت من العلم والعمل، فظاهر أن الكتاب العزيز الذي هو القرآن هو أولى بذلك وأحرى أضعافا مضاعفة.

[٢٧٧] وأنت فيلوح لك هذا جدا إن كنت وقفت على الكتب، أعني التوراة والإنجيل. فإنه ليس يمكن أن تكون كلها قد تغيرت. ولو ذهبنا لنبين فضل شريعة على شريعة، وفضل الشريعة المشروعة لنا جميع الناس(*) على سائر الشرائع المشروعة لليهود والنصارى، وفضل التعليم الموضوع لنا في معرفة الله ومعرفة

(*)"صححت" في بعض الطبعات هكذا: "معشر المسلمين". والصواب "جميع الناس" الواردة في المتن، فهو يستحضر كون الإسلام "دعوة إلى الناس كافة". انظر عبارة "جميع الناس" في آخر الفقرة ٢٧٨ (م.ع.ج).

المعاد ومعرفة ما بينهما، لاستدعى ذلك مجلدات كثيرة، مع اعترافنا بالقصور عن استيفاء ذلك. ولهذا قيل في هذه الشريعة: إنها خاتمة الشرائع. وقال عليه السلام: "لو أدركني موسى ما وسعه إلا اتباعي"، (٥٥) وصدق صلى الله عليه وسلم.

[٢٧٨] ولعموم التعليم الذي في الكتاب العزيز، وعموم الشرائع التي فيها(=فيه)، أعني كونها مُسعِدة للجميع، كانت هذه الشريعة عامة لجميع الناس. ولذلك قال تعالى: »قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعا« (الأعراف ١٥٨). وقال عليه السلام "بعثت إلى الأحمر والأسود"(٥٦)، فإنه يشبه أن يكون الأمر في الشرائع كالأمر في الأغذية: وذلك أنه كما أن من الأغذية أغذية تلائم جميع الناس أو الأكثر، كذلك (٦٢/و) الأمر في الشرائع. فلهذا المعنى كانت الشرائع التي قبل شريعتنا هذه إنما خص بها قوم دون قوم. وكلفت شريعتنا هذه عامة لجميع الناس.

[٢٧٩] ولما كان هذا كله إنما فضل فيه صلى الله عليه وسلم الأنبياء، لأنه فضلهم في الوحي الذي به استحق النبي اسم النبوة، قال عليه السلام منبها على هذا المعنى الذي خصه الله به: "ما من نبي من الأنبياء إلا وقد أوتي من الآيات ما على مثله آمن جميع البشر. وإنما كان الذي أوتيته وحيا. وإني لأرجو أن أكون أكثرهم تبعا يوم القيامة".

[٢٨٠] وإذا كان هذا كله كما وصفنا، فقد تبين لك أن دلالة القرآن على نبوته صلى الله عليه وسلم ليست هي مثل دلالة انقلاب العصا حية على نبوة موسى عليه السلام، ولا إحياء الموتى على نبوة عيسى، وإبراء الأكمه والأبرص. فان تلك وإن كانت أفعالا لا تظهر إلا على أيدي الأنبياء، وهي مقنعة عند الجمهور، فليست

---

(٥٥) الداراني: ...عَنْ جَابرِ ابْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِكِتَابٍ أَصَابَهُ مِنْ بَعْض أَهْلَ الكُتُبِ، فَقَرَأَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَغَضِبَ، فَقَالَ: أَمُتَهَوِّكُونَ فِيهَا يَا ابْنَ الخطابِ؟ وَالَّذِي نَفسِي بِيَدِهِ لَقَدْ جِئْتُكُمْ بهَا بَيْضَاءَ نَقِيَّةً. لا تَسْأَلُوهُمْ عَنْ شَيْءٍ فَيُخْبِرُوكُمْ بحَق فَتُكَذِّبُوا بِهِ أَوْ بِبَاطِل فتصَدِّقُوا بِهِ، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ أَنَّ مُوسَى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ حَيًّا مَا وَسِعَهُ إلا أَنْ يَتبعَنِي.

(٥٦)...عَنْ أَبي ذر أَنَّ النَّبيَّ صَلَّي اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: أُعْطِيتُ خَمْسًا لَمْ يُعْطَهُنَّ نَبِيٌّ قَبْلِي: بُعِثْتُ إلَي الأحْمَرِ وَالأَسْوَدِ، وَجُعِلَتْ لِيَ الأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا، وَأُحِلَّتْ لِيَ الغَنَائِمُ وَلَمْ تحِلَّ لأَحَدٍ قَبْلِي، وَنصِرْتُ بِالرُّعْبِ شَهْرًا يُرْعَبُ مِنِّي العَدُوُّ مَسِيرَةَ شَهْر/ وَقِيلَ لِي سَلْ تعْطَهْ فَاخْتَبَأْتُ دَعْوَتِي شَفَاعَةً لأُمَّتِي، وَهِيَ نَائِلَةٌ مِنكُمْ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى مَنْ لَمْ يُشْرِكْ بِاللهِ شَيْئًا.

تدل دلالة قطعية إذا انفردت. إذ كانت ليست فعلا من أفعال الصفة التي بها سمي النبي نبيا. وأما القرآن فدلالته على هذه الصفة هي مثل دلالة الإبراء على الطب. ومثال ذلك لو أن شخصين ادعيا الطب، فقال أحدهما: الدليل على أني طبيب أني أسير على الماء، وقال الآخر الدليل على أني طبيب أني أبرئ المرضى. فمشى ذلك على الماء وأبرأ هذا المرضى، لكان تصديقنا بوجود الطب للذي أبرأ المرضى ببرهان، وتصديقنا بوجود الطب للذي مشى على الماء مقنعا. ومن طريق الأولى والأحرى.

[٢٨١] ووجه الظن الذي يعرض للجمهور في ذلك: أن من قدر على المشي على الماء، الذي ليس من صنع البشر فهو أحرى أن يقدر على الإبراء الذي هو من صنع البشر. وكذلك وجه الارتباط الذي بين المعجز الذي ليس هو من أفعال الصفة، والصفة التي استحق بها (٦٢/ظ) النبي أن يكون نبيا، التي هي الوحي. ومن هذه الصفة هو ما يقع في النفس: أن من أقدره الله على هذا الفعل الغريب وخصه به من سائر أهل وقته، فليس يبعد عليه ما يدعيه من أنه قد آثره الله بوحيه.

[٢٨٢] وبالجملة متى وُضِع أن الرسل موجودون، وأن الأفعال الخارقة لا توجد إلا منهم، كان المعجز دليلا على تصديق النبي. أعني المعجز البراني الذي لا يناسب الصفة التي بها سمي النبي نبيا.

[٢٨٣] ويشبه أن يكون التصديق الواقع من قبل المعجز البراني هو طريق الجمهور فقط، والتصديق من قبل المعجز المناسب، طريق مشترك للجمهور والعلماء. فإن تلك الشكوك والاعتراضات التي وجهناها على المعجز البراني ليس يشعر بها الجمهور. لكن الشرع إذا تؤمل وجد أنه إنما اعتمد المعجز الأهلي والمناسب، لا المعجز البراني.

***

وهذا الذي قلناه في هذه المسألة كاف بحسب غرضنا، وكاف بحسب الحق في نفسه.

[٧- مسألة القضاء والقدر]

[٢٨٤] المسألة الثالثة: في القضاء والقدر. وهذه المسألة من أعوص المسائل الشرعية. وذلك أنه إذا تؤملت دلائل السمع في ذلك وجدت متعارضة. وكذلك حجج العقول.

[٢٨٥] أما تعارض أدلة السمع في ذلك فموجود في الكتاب والسنة. أما في الكتاب فإنه تُلْفَى فيه آيات كثيرة تدل بعمومها(أ) (٥) على أن كل شيء بقدر، وأن الإنسان مجبور على أفعاله. وتُلْفَى فيه أيضا (ب) آيات كثيرة تدل على أن للإنسان اكتسابا بفعله، وأنه ليس مجبورا على أفعاله.

[٢٨٦] أما الآيات التي تدل على أن الأمور كلها ضرورية، وأنه قد سبق القدر، فمنه قوله تعالى: «إنا كل شيء خلقناه بقدر» (القمر ٤٩). وقوله: «وكل شيء عنده بمقدار» (الرعد ٨). وقوله: «ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها، إن ذلك على (٦٣/و) الله يسير» (الحديد ٢٢). إلى غير ذلك من الآيات التي تتضمن هذا المعنى.

[٢٨٧] وأما الآيات التي تدل على أن للإنسان اكتسابا، [و] على أن الأمور في أنفسها ممكنة لا واجبة، فمثل قوله تعالى: «أو يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير» (الشورى٣٤). وقوله تعالى: «ذلك بما كسبت أيديكم» (=«وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم» (الشورى ٣٠). وقوله تعالى: «والذين كسبوا السيئات» (يونس ٢٧). وقوله: « لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت» (البقرة ٢٨٦). وقوله تعالى: «وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى» (فصلت ١٧).

[٢٨٨] وربما ظهر في الآية الواحدة التعارض في هذا المعنى، مثل قوله تعالى: « أولما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أنى هذا، قل هو من عند أنفسكم» (آل عمران١٦٥). ثم قال في هذه النازلة بعينها: «وما أصابكم يوم التقى

---

(٥) مفهومها العام، غير المخصص بواحد من أسباب النزول: العموم و الخصوص. (م.ع.ج).

(أ) ين: سقط من المتن "بعمومها" وثبت بالهامش. قا حذف"بعمومها".(ب) . في بقية النسخ سقط "ايضا".

الجمعان فبإذن الله» (آل عمران ١٦٦) ومثل ذلك[أ] قوله تعالى: «ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك» (النساء ٧٩) وقوله[ب]: «قل كل من عند الله» (النساء ٧٨).

[٢٨٩] وكذلك تُلْفى الأحاديث في هذا أيضا متعارضة. مثل قوله عليه السلام: "كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصِّرانه"(٥٧). ومثل قوله عليه السلام: "خلقت هؤلاء للجنة وبأعمال أهل الجنة يعملون، وخلقت هؤلاء للنار، وبأعمال أهل النار يعملون"، فإن الحديث الأول يدل على أن سبب الكفر إنما هو المنشأ عليه، وأن الإيمان سببه جِبِلَّةُ الإنسان. والثاني يدل على أن المعصية والكفر هما مخلوقان لله، وأن العبد مجبور عليهما.

[٢٩٠] ولذلك افترق المسلمون في هذا المعنى إلى فرقتين: فرقة اعتقدت أن اكتساب الإنسان هو سبب المعصية والحسنة، وأن لمكان هذا ترتب عليه العقاب والثواب، وهم المعتزلة. وفرقة اعتقدت نقيض هذا، وهو أن الإنسان مجبور على أفعاله ومقهور، وهم الجبرية.

[٢٩١] وأما الأشعرية فإنهم راموا أن يأتوا بقول وسط بين القولين، فقالوا: إن للإنسان كسبا وإن المكتسب به والمكسب مخلوقان لله تعالى. وهذا لا معنى له. فإنه إذا كان الاكتساب والمكتسب مخلوقان لله سبحانه، فالعبد (٦٣/ظ) ولا بد مجبور على اكتسابه. فهذا هو أحد أسباب الاختلاف في هذه المسألة.

[٢٩٢] وللاختلاف كما قلنا سبب آخر سوى السمع. وهو تعارض الأدلة العقلية في هذه المسالة. وذلك أنه إذا فرضنا أن الإنسان موجِد لأفعاله وخالق

(٥٧) البخاري. حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ، أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ قَالَ ابْنُ شِهَابٍ: يُصَلَّى عَلَى كُلِّ مَوْلُودٍ مُتَوَفًّى وَإِنْ كَانَ لِغَيَّةٍ مِنْ أَجْلِ أَنَّهُ وُلِدَ عَلَى فِطْرَةِ الاسلامِ يَدَّعِي أَبَوَاهُ الاسلام أَوْ أَبُوهُ خَاصَّةً، وَإِنْ كَانَتْ أُمُّهُ عَلَى غَيْرِ الاسلام إِذَا اسْتَهَلَّ صَارِخًا صُلِّيَ عَلَيْهِ. وَلاَ يُصَلَّى عَلَى مَنْ لا يَسْتَهِلُّ مِنْ أَجْلِ أَنَّهُ سِقْطٌ فَإِنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كَانَ يُحَدِّثُ: قَالَ النبيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلا يُولَدُ عَلَى الفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ أَوْ يُمَجِّسَانِهِ، كَمَا تُنْتَجُ الْبَهِيمَةُ بَهِيمَةً جَمْعَاءَ هَلْ تُحِسُّونَ فِيهَا مِنْ جَدْعَاءَ؟ ثُمَّ يَقُولُ أَبُو هُرَيْرَةَ رضي الله عنه: "فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا" الآية (الروم: ٣٠)

(أ)، بي سقط من المتن "مثل ذلك"، وثبت في الهامش. قا: حذف "ومثل ذلك". (ب)، بي: "قوله" لم يثبت في المتن.

لها، وجب أن يكون هاهنا أفعال ليس تجري على مشيئة الله تعالى ولا اختياره، فيكون هاهنا خالق غير الله. قالوا وقد أجمع المسلمون على أنه لا خالق إلا الله سبحانه.

[٢٩٣] وإن فرضناه أيضا غير مكتسب لأفعاله وجب أن يكون مجبورا عليها. فإنه لا وسط بين الجبر والاكتساب. وإذا كان الإنسان مجبورا على أفعاله فالتكليف هو من باب ما لا يطاق. وإذا كلف الإنسان ما لا يطيق لم يكن فرق بين تكليفه وتكليف الجماد، لأن الجماد ليس له استطاعة. وكذلك الإنسان ليس له فيما لا يطيق استطاعة. ولهذا صار الجمهور إلى أن الاستطاعة شرط من شروط التكليف كالعقل سواء.

[٢٩٤] ولهذا نجد أبا المعالي قد قال في "النظامية": إن للإنسان اكتسابا لأفعاله واستطاعةً على الفعل. وبناه على امتناع تكليف ما لا يطاق لكن من غير الجهة التي منعته المعتزلة. وأما قدماء الأشعرية فجوزوا تكليف ما لا يطاق هربا من الأصل الذي من قِبَله نفته المعتزلة، وهو كونه قبيحا في العقل. وخالفهم المتأخرون منهم.

[٢٩٥] وأيضا فإنه إذا لم يكن للإنسان اكتساب كان الأمر بالأهبة (=بالاستعداد) لما يُتَوقع من الشرور لا معنى له. وكذلك الأمر باجتلاب الخيرات. فتبطل أيضا الصنائع كلها التي المقصود منها أن تجتلب الخيرات، كصناعة الفلاحة وغير ذلك من الصنائع التي يطلب بها المنافع. وكذلك تبطل جميع الصنائع التي يقصد بها الحفظ ودفع المضار كصناعة الحرب والملاحة والطب وغير ذلك. وهذا كله خارج عما يعقله الإنسان (٦٤/و).

[٢٩٦] فان قيل: فإذا كان الأمر هكذا فكيف يُجْمع بين هذا التعارض الذي يوجد في المسموع نفسه وفي المعقول نفسه؟

[٢٩٧] قلنا: الظاهر من مقصد الشرع ليس هو تفريق هذين الاعتقادين. وإنما قصده الجمع بينهما على التوسط الذي هو الحق في هذه المسألة. وذلك أنه يظهر أن الله تبارك وتعالى قد خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هي أضداد. لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء ليس يتم لنا إلا بمواتاة الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج، وزوال العوائق عنها، كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين جميعا.

[٢٩٨] وإذا كان ذلك كذلك فالأفعال المنسوبة إلينا أيضا إنما يتم فعلُها بإرادتنا وموافقة الأفعال التي من خارج لها، وهي المعبر عنها بقدر الله. وهذه الأسباب التي سخرها الله من خارج ليست هي متممة للأفعال التي نروم فعلها أو عائقة عنها فقط، بل وهي السبب في أن نريد أحد المتقابلين. فإن الإرادة إنما هي شوق يحدث لنا عن تخيل ما، أو تصديق بشيء. وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا، بل هو شيء يعرض لنا عن الأمور التي من خارج. مثال ذلك أنه إذا ورد علينا أمر مشتهى من خارج اشتهيناه بالضرورة من غير اختيار، فتحركنا إليه. وكذلك إذا طرأ علينا أمر مهروب عنه من خارج كرهناه بالضرورة، فهربنا منه. وإذا كان هكذا فإرادتنا محفوظة بالأمور التي من خارج ومربوطة بها. وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى: «له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله» (الرعد١١).

[٢٩٩] ولما كانت الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدود وترتيب منضود، لا تُخِلُّ في ذلك، بحسب ما قدرها بارئها عليه، وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة إلا بموافقة الأسباب التي من خارج، فواجب أن تكون (٦٤/ظ) أفعالنا تجري على نظام محدود. أعني: أنها توجد في أوقات محدودة ومقدار محدود.

[٣٠٠] وإنما كان ذلك واجبا، لأن أفعالنا تكون مسببة عن تلك الأسباب التي من خارج. وكل مسبب يكون عن أسباب محدودة مقدرة، فهو ضرورة محدود مقدر. وليس يُلْفى هذا الارتباط بين أفعالنا والأسباب التي من خارج فقط، بل وبينها وبين الأسباب التي خلقها الله تعالى في داخل أبداننا.

[٣٠١] والنظام المحدود الذي في الأسباب الداخلة والخارجة، أعني التي لا تخل، هو القضاء والقدر الذي كتبه الله تعالى على عباده. وهو اللوح المحفوظ.

[٣٠٢] وعلم الله تعالى بهذه الأسباب، وبما يلزم عنها هو العلة في وجود هذه الأسباب. ولذلك كانت هذه الأسباب لا يحيط بمعرفتها إلا الله وحده. ولذلك كان هو العالِم بالغيب وحده وعلى الحقيقة، كما قال تعالى: «قل لا يعلم من في السموات والأرض الغيب إلا الله» (النمل ٦٥). وإنما كانت معرفة الأسباب هو العلم بالغيب لأن الغيب هو معرفة وجود الموجود في المستقبل، أو لا وجوده.

[٣٠٣] ولما كان ترتيب الأسباب ونظامها هو الذي يقتضي وجود الشيء في وقت ما، أو عدمه في ذلك الوقت، وجب أن يكون العلم بأسباب شيء ما هو العلم بوجود ذلك الشيء، أو عدمه في وقت ما. والعلم بالأسباب على الإطلاق هو العلم بما يوجد منها أو ما يعدم في وقت من أوقات جميع الزمان. فسبحان من أحاط اختراعا وعلما بجميع أسباب جميع الموجودات. وهذه هي مفاتح الغيب المعنية في قوله تعالى: «وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو» الآية («=ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين» الأنعام ٥٩).

[٣٠٤] وإذا كان هذا كله كما وصفنا، فقد تبين لك كيف لنا اكتسابٌ، وكيف جميع مكتسباتنا بقضاء وبقدر سابق. وهذا الجمع هو الذي قصده الشرع بتلك الآيات العامة والأحاديث، (٦٥/و) التي يظن بها التعارض، وهي إذا خصصت عموماتها بهذا المعنى انتفى عنها التعارض. وبهذا أيضا تنحل جميع الشكوك التي قيلت في ذلك. أعني: الحجج المتعارضة العقلية، أعني: أن كون الأشياء الموجودة عن إرادتنا يتم وجودها بالأمرين جميعا، أعني: بإرادتنا وبالأسباب التي من خارج. فإذا نسبت الأفعال إلى واحد من هذين على الإطلاق لحقت الشكوك المتقدمة.

[٣٠٥] فان قيل: هذا جواب حسن، يوافق الشرع فيه العقل. لكن هذا القول هو مبني على أن هاهنا أسبابا فاعلة لمسببات مفعولة، والمسلمون قد اتفقوا على أن لا فاعل إلا الله؟!

[٣٠٦] قلنا ما اتفقوا عليه صحيح. ولكن على هذا جوابان: أحدهما: أن الذي يمكن أن يفهم من هذا القول هو أحد أمرين: إما أنه لا فاعل إلا الله تبارك وتعالى وأن ما سواه من الأسباب التي يسخرها ليست تسمى فاعلة إلا مجازا: إذ كان وجودها إنما هو به، وهو الذي صيرها موجودة أسبابا، بل هو الذي يحفظ وجودها في كونها فاعلة، ويحفظ مفعولاتها بعد فعلها، ويخترع جواهرها عند اقتران الأسباب بها. وكذلك يحفظها هو في نفسها. ولولا الحفظ الإلهي لها لما وجدت زمانا مشارا إليه، أعني: لما وجدت في أقل زمان يمكن أن يدرك أنه زمان.

[٣٠٧] وأبو حامد يقول إن مثال من يشرك سببا من الأسباب مع الله تعالى في اسم الفاعل والفعل مثال من يشرك في فعل الكتابة القلم مع الكاتب، أعني أن يقول: إن القلم كاتب، وأن الإنسان كاتب. أي كما أن اسم الكتابة مقول باشتراك الاسم عليهما، أعني أنهما معنيان لا يشتركان إلا في اللفظ فقط، وهما في أنفسهما في غاية التباين، كذلك الأمر في اسم الفاعل إذا أطلق على الله تبارك وتعالى (٦٥/ظ) وإذا أطلق على سائر الأسباب.

[٣٠٨] ونحن نقول: إن في هذا التمثيل تسامحا. وإنما كان يكون التمثيل بيِّنا لو كان الكاتب هو المخترع لجوهر القلم، والحافظ له ما دام قلما، ثم الحافظ للكتابة بعد الكَتْب، والمخترع لها عند اقتران القلم به، على ما سنبينه بعد من أن الله تعالى هو المخترع لجواهر جميع الأشياء التي تقترن بها أسبابها، التي جرت العادة أن يقال إنها أسباب لها.

[٣٠٩] فهذا الوجه المفهوم من أنه لا فاعل إلا الله هو مفهوم يشهد له الحس والعقل والشرع. أما الحس والعقل فإنه يرى أن هاهنا أشياء تتولد عنها أشياء، وأن النظام الجاري في الموجودات إنما هو من قبل أمرين: أحدهما ما ركب الله فيها من الطبائع والنفوس. الثاني من قبل ما أحاط بها من الموجودات من خارج.

[٣١٠] وأشهر هذه هي حركات الأجرام السماوية، فإنه يظهر أن الليل والنهار والشمس والقمر وسائر النجوم مسخرات لنا، وأنه لمكان النظام والترتيب الذي جعله الخالق في حركاتها، كان وجودنا ووجود ما هاهنا محفوظا بها، حتى إنه لو توهم ارتفاع واحد منها، أو توهم في غير موضعه، أو على غير قدره، أو في غير السرعة التي جعل الله فيه، لبطلت الموجودات التي على وجه الأرض. وذلك بحسب ما جعل الله في طباعها من ذلك وجعل في طباع ما هاهنا أن تتأثر عن تلك. وذلك ظاهر جدا في الشمس والقمر، أعني تأثيرهما فيما هاهنا، وذلك بين في المياه والرياح والأمطار والبحار، وبالجملة في الأجسام المحسوسة. وأكثر ما يظهر ضرورة وجودها في حياة النبات وفي كثير من الحيوان بل في جميع الحيوان بأسره.

[٣١١] وأيضا فإنه يظهر أنه لولا القوى التي جعلها الله تعالى في أجسامنا من التغذي والإحساس لبطلت أجسامنا، (٦٦/و) كما نجد جالينوس وسائر الحكماء يعترفون بذلك، ويقولون: لولا القوى التي جعلها الله في أجسام الحيوان مدبرة لها لما أمكن في أجسام الحيوان أن تبقى ساعة واحدة بعد إيجادها.

[٣١٢] ونحن نقول: إنه لولا القوى التي في أجسام الحيوان والنبات والقوى السارية في هذا العالم من [أ] حركات الأجرام السماوية لما أمكن أن تبقى أصلا، ولا طرفة عين. فسبحان اللطيف الخبير. وقد نبه الله تعالى على ذلك في غير ما آية من كتابه، فقال تعالى: «وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر» (النحل ١٢). وقوله تعالى: «قل أرأيتم إن جعل الله عليكم الليل سرمدا إلى يوم القيامة» الآية(=«من إله غير الله يأتيكم بضياء، أفلا تسمعون» القصص ٧١). وقوله تعالى، «ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله» (القصص٧٣). وقوله تعالى: «وسخر لكم ما في السموات وما في [ب] الأرض جميعا منه» (الجاثية ١٣). وقوله: «وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنهار» (إبراهيم ٣٣). إلى غير ذلك من الآيات التي في هذا المعنى. ولو لم يكن لهذه تأثير فيما هاهنا لما كان في [ج] وجودها حكمة امتن بها علينا. ولا جعلت من النعم التي يخصنا شكرها.

[٣١٣] وأما الجواب الثاني فإنا نقول: إن الموجودات الحادثة، منها ما هي جواهر وأعيان، ومنها ما هي حركات وسخونة وبرودة وبالجملة أعراض. فأما الجواهر والأعيان فليس يكون اختراعها إلا عن الخالق سبحانه. وما يقترن بها من الأسباب فإنما يؤثر في أعراض تلك الأعيان لا في جواهرها. مثال ذلك أن المني إنما يفيد من المرأة أو دم الطمث حرارة فقط، وأما خلقة الجنين ونفسه التي هي الحياة فإنما المعطي لها الله تبارك وتعالى. كذلك الفلاح إنما يفعل في الأرض تخميرا وإصلاحا [د] ويبذر فيها الحب. وأما المعطي لخلقة السنبلة فهو الله تبارك وتعالى.

(أ) . ت : سقط من المتن "من"، وثبت به في الهامش. (ب) س، ط١ : سقط من المتن لفظ الآية (٤٥/١٣) : "ما في". (ج). ت، ط١ : سقط "في". ط٢ : راجعه فأثبته . (د) . ط١، قا : "او اصلاحا".

[٣١٤] فإذن: على هذا لا خالق إلا الله تعالى: إذ كانت المخلوقات في الحقيقة هي الجواهر. والى هذا المعنى أشار بقوله تعالى: «يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له، إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له وإن يسلبهم الذباب شيئا لا يستنقذوه منه، ضعف الطالب والمطلوب» (الحج ٧٣). وهذا هو الذي رام أن يغالط فيه الكافر إبراهيم عليه السلام حين قال: «أنا أحيي وأميت» (البقرة ٢٥٨). فلما رأى إبراهيم عليه السلام أنه لا يفهم هذا المعنى انتقل معه إلى دليل قطعه به فقال: «فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب» (نفس الآية).

[٣١٥] وبالجملة فإذا فهم الأمر هكذا في الفاعل والخالق، لم يعرض من ذلك تعارض لا في السمع ولا في العقل. ولذلك ما نرى أن اسم الخالق أخص بالله تعالى من اسم الفاعل، لأن اسم الخالق لا يشركه فيه المخلوق، لا باستعارة قريبة ولا بعيدة: إذ كان معنى الخالق هو المخترع للجواهر. ولذلك قال تعالى: «والله خلقكم وما تعملون» (الصافات ٩٦).

[٨- إبطال الأسباب: إبطال للحكمة والعلم]

[٣١٦] وينبغي أن تعلم أن من جحد كون الأسباب مؤثرة بإذن الله في مسبباتها، أنه قد أبطل الحكمة وأبطل العلم. وذلك أن العلم هو معرفة الأشياء بأسبابها(=الفاعلة)، والحكمة هي المعرفة بالأسباب الغائية [أ]. والقول بإنكار الأسباب جملة [ب] قول غريب جدا عن طباع الناس. والقول بنفي الأسباب في الشاهد ليس له سبيل إلى إثبات سبب فاعل في الغائب، لان الحكم على الغائب من ذلك إنما يكون من قبل الحكم بالشاهد. فهؤلاء لا سبيل لهم إلى معرفة الله تعالى: إذ يلزمهم ألاَّ يعترفوا بان كل فعل له فاعل.

[٣١٧] وإذا كان هذا هكذا، فليس يمكن، من إجماع المسلمين على أنه لا فاعل إلا الله سبحانه، أن يفهم نفي وجود الفاعل بَتَّةً في الشاهد: إذ من وجود الفاعل في الشاهد استدللنا على وجود الفاعل في الغائب (٦٧/و). لكن لما تقرر عندنا

(أ) ت. ط١. "الغائية"(ب).ت. ط١ . أضيف هو.

الغائب تبين لنا من قبل المعرفة بذاته أن كل ما سواه فليس فاعلا إلا بإذنه وعن مشيئته.

[٣١٨] فقد تبين من هذا على أي وجه يوجد لنا اكتساب. وأن من قال بأحد الطرفين من هذه المسألة فهو مخطئ، كالمعتزلة والجبرية. وأما المتوسط الذي تروم الاشعرية أن تكون هي صاحبة الحق بوجوده، فليس له وجود أصلا. إذ لا يجعلون للإنسان من اسم الاكتساب إلا الفرق الذي يدركه الإنسان بين حركة يده عن الرعشة وتحريك يده باختياره. فإنه لا معنى لاعترافهم بهذا الفرق إذا قالوا: إن الحركتين ليستا من قبلنا، لأنه إذا لم تكونا[أ] من قبلنا، فليس لنا قدرة على الامتناع منهما، [ب] فنحن مضطرون. فقد استوت حركة الرعشة والحركة التي يسمونها كسبية في المعنى. ولم يكن هنالك فرق إلا في اللفظ فقط. والاختلاف في اللفظ ليس يوجب حكما في الذوات. وهذا كله بين بنفسه. فلنسر إلى ما بقي علينا من المسائل التي وعدنا بها.

[٩-مسألة الجور والعدل]

[٣١٩] المسألة الرابعة: في الجور والعدل. وقد ذهبت الأشعرية في العدل والجور في حق الله سبحانه إلى رأي غريب جدا في العقل والشرع. أعني: أنها صرحت من ذلك بمعنى لم يصرح به الشرع، بل صرح بضده. وذلك أنهم قالوا: إن الغائب في هذا بخلاف الشاهد. وذلك أن الشاهد، زعموا، إنما اتصف بالعدل والجور، لمكان الحجر الذي عليه في أفعاله من الشريعة. فمتى فعل الإنسان شيئا هو عدل بالشرع، كان عدلا. ومن فعل ما وضع الشرع أنه جور فهو جائر. قالوا: وأما من ليس مكلفا ولا داخلا تحت حجر الشرع، فليس يوجد في حقه فعل هو جور أو عدل، بل كل أفعاله عدل (ظ/٦٧). والتزموا أنه ليس هاهنا شيء هو في نفسه عدل، ولا شيء هو في نفسه جور.

(أ) في جميع النسخ: "تكن"(ب). ب، ت. "منها" قا: "منهما".

[٣٢٠] وهذا في غاية الشناعة. لأنه ليس يكون هاهنا شيء هو في نفسه خير ولا شيء هو في نفسه شر. فان العدل معروف بنفسه أنه خير وأن الجور شر، فيكون الشرك بالله ليس في نفسه جورا ولا ظلما، إلا من جهة الشرع. وأنه لو ورد الشرع بوجوب اعتقاد الشريك له لكان عدلا. وكذلك لو ورد بمعصيته لكان عدلا. وهذا خلاف المسموع والمعقول.

[٣٢١] أما المسموع فإن الله قد وصف نفسه في كتابه بالقسط، ونفى عن نفسه الظلم. فقال تعالى: «شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط» (آل عمران ١٨). وقال تعالى: «وما ربك بظلام للعبيد» (آل عمران ١٨٢) وقال: «إن الله لا يظلم الناس شيئا ولكن الناس أنفسهم يظلمون» (يونس ٤٤).

[٣٢٢] فإن قيل: فما تقول في الإضلال للعبيد، أهو جور أم عدل؟ وقد صرح الله في غير ما آية من كتابه أنه يضل ويهدي. مثل قوله تعالى: «فيضل الله من يشاء ويهدي من يشاء» (إبراهيم ٤). ومثل قوله: «ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها» (السجدة ١٣).

[٣٢٣] قلنا: هذه الآيات ليس يمكن أن تُحْمَل على ظاهرها. وذلك أن هاهنا آيات كثيرة تعارضها بظاهرها، مثل الآيات التي نفى فيها سبحانه عن نفسه الظلم. ومثل قوله تعالى: «ولا يرضى لعباده الكفر» (الزمر٧) وهو بين أنه، إذا لم يرض لهم الكفر، أنه ليس يضلهم. وما تقوله الأشعرية من أنه يجوز على الله أن يفعل ما لا يرضاه، أو يأمر بما لا يريده، فنعوذ بالله من هذا الاعتقاد في الله سبحانه. وهو كفر.

[٣٢٤] وقد يدلك على أن الناس لم يضلوا ولا خلقوا للضلال، قوله تعالى: «فأقم وجهك للدين حنيفا. فطرة الله التي فطر الناس عليها» (الروم٣٠). وقوله: «وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم» الآية(=...«من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم؟ قالوا : بلى !شهدنا. أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين» الأعراف ١٧٢). وقول النبي صلى الله عليه وسلم: "كل مولود يولد على الفطرة".

[٣٢٥] وإذا كان هذا التعارض موجودا وجب الجمع بينهما على نحو ما يوجبه العقل (٦٨/و). فنقول: أما قوله تعالى: «يضل من يشاء ويهدي من يشاء»(فاطر ٨)،

فهي المشيئة السابقة التي اقتضت أن يكون في أجناس الموجودات خلق ضالون. أعني: مهيئين للضلال بطباعهم، ومسوقين إليه بما تكنفهم من الأسباب المضلة من داخل ومن خارج. وأما قوله: «ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها» معناه: لو شاء ألا يخلق خلقا مهيئين أن يعرض لهم الضلال، إما من قبل طباعهم وإما من قبل الأسباب التي من خارج، أو من قبل الأمرين كليهما، لفعل. ولكون خلقِه الطباعَ في ذلك مختلفةً عرض أن تكون بعض الآيات مضلة لقوم وهداية لقوم، لا أن هذه الآيات مما قصد بها الإضلال. مثل قوله تعالى: «يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وما يضل به إلا الفاسقين» (البقرة ٢٦). ومثل قوله تعالى: «وما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلا فتنة للناس والشجرة الملعونة في القرآن» (الإسراء٦٠)، ومثل قوله في أثر تعديده ملائكة النار: «كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء» (المدثر٣١). أي أنه يعرض للطبائع الشريرة أن تكون هذه الآيات في حقهم مضلة كما يعرض للأبدان الرديئة أن تكون الأغذية النافعة مضرة بها.

[٣٢٦] فإن قيل فما الحاجة إلى خلق صنف من المخلوقات يكونون بطباعهم مهيئين للضلال، وهذا هو غاية الجور؟ .

قيل: إن الحكمة الإلهية اقتضت ذلك. وأن الجور كان يكون في غير ذلك. وذلك أن الطبيعة التي منها خلق الإنسان،والتركيب الذي ركب عليه، اقتضى أن يكون بعض الناس، وهم الأقل شرارا بطباعهم. وكذلك الأسباب المترتبة من خارج لهداية الناس لحِقَها أن تكون لبعض الناس مضلة وإن كانت للأكثر مرشدة.

[٣٢٧] فلم يكن بد، بحسب ما، تقتضيه الحكمة، من أحد أمرين: إما أن لا يخلق الأنواع التي توجد فيها الشرور في الأقل والخير في الأكثر، فيعدم الخير الأكثر بسبب الشر الأقل. وإما أن يخلق هذه الأنواع فيوجد (٦٨/ظ) فيها الخير الأكثر مع الشر الأقل. ومعلوم بنفسه أن وجود الخير الأكثر مع الشر الأقل أفضل من إعدام الخير الأكثر، لمكان وجود الشر الأقل.

[٣٢٨] وهذا السر من الحكمة هو الذي خفي على الملائكة حين قال الله سبحانه حكاية عنهم، حين أخبرهم أنه جاعل في الأرض خليفة، يعني بني آدم، «قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك» إلى قوله «إني أعلم ما

لا تعلمون» (=« نسبح بحمدك ونقدس لك؟ قال : إني أعلم» (البقرة ٣٠). يريد أن العلم الذي خفي عنهم هو أنه إذا كان وجود شيء من الموجودات خيرا وشرا، وكان الخير أغلب عليه، أن الحكمة تقتضي إيجاده لا إعدامه.

[٣٢٩] فقد تبين من هذا القول كيف ينسب إليه الإضلال مع العدل ونفي الظلم. وأنه إنما خلق أسباب الضلال، لأنه يوجد عنها غالبا الهداية أكثر من الإضلال. وذلك أن من الموجودات ما أعطي من أسباب الهداية أسبابا لا يعرض فيها إضلال أصلا، وهذه هي حال الملائكة. ومنها ما أعطي من أسباب الهداية أسبابا يعرض فيها الإضلال في الأقل، إذ لم يكن في وجودهم أكثر من ذلك، لمكان التركيب. وهذه هي حال الإنسان.

[٣٣٠] فإن قيل، فما الحكمة في ورود هذه الآيات المتعارضة في هذا المعنى حتى يضطر الأمر فيها إلى التأويل، وأنت تنفي التأويل في كل مكان؟

[٣٣١] قلنا: إن تفهيم الأمر على ما هو عليه للجمهور في هذه المسألة اضطرهم إلى هذا. وذلك أنهم احتاجوا أن يُعَرَّفوا بأن الله تعالى هو الموصوف بالعدل وأنه خالق كل شيء، الخير والشر، لمكان ما كان يعتقد كثير من الأمم الضلالَ: أن هاهنا إلهين، إلها خالقا للخير، وإلها خالقا للشر، فَعُرِّفوا أنه خالق الأمرين جميعا.

[٣٣٢] ولما كان الإضلال شرا، وكان لا خالق له سواه، وجب أن ينسب إليه كما ينسب إليه خلق الشر. لكن ليس ينبغي أن يفهم هذا على الإطلاق. لكن على أنه خالق للخير لذات الخير، وخالق للشر من أجل الخير. أعني: من أجل ما يقترن به من الخير. فيكون على هذا خلقه عدلا منه.

[٣٣٣] ومثال ذلك أن النار خلقت لما فيها من قوام الموجودات التي ما كان يصح وجودها لولا وجود النار. لكن للشر عرض عن طبيعتها (=النار) أن تفسد بعض الموجودات. لكن إذا قُويس بين ما يعرض عنها من الفساد الذي هو الشر، وبين ما يعرض عنها من الوجود[أ] الذي هو الخير، كان وجودها أفضل من عدمها، فكان خيرا.

(أ) . ت : "الموجود".

[٣٣٤] وأما قوله تعالى: «لا يسأل عما يفعل وهم يسألون» (الأنبياء ٢٣) فإن معناه لا يفعل فعلا من أجل أنه واجب عليه أن يفعله. لأن مَن هذا شأنه، فيه حاجة إلى ذلك الفعل. وما كان هكذا فهو في وجوده يحتاج إلى ذلك الفعل: إما حاجة ضرورية، وإما أن يكون به تاما. والباري سبحانه يتنزه عن هذا المعنى. فالإنسان يعدل ليستفيد بالعدل خيرا في نفسه، لو لم يعدل لم يوجد له ذلك الخير. وهو سبحانه يعدل لا لأن ذاته تستكمل بذلك العدل، بل لأن الكمال الذي في ذاته اقتضى أن يعدل.

[٣٣٥] فإذا فهم هذا المعنى هكذا، ظهر أنه لا يتصف بالعدل على الوجه الذي يتصف به الإنسان. لكن ليس يوجب هذا أن يقال إنه ليس يتصف بالعدل أصلا، وأن الأفعال كلها [تكون] في حقه لا عدلا ولا جورا، كما ظنه المتكلمون. فإن هذا إبطال لما يعقله الإنسان، وإبطال لظاهر الشريعة.

[٣٣٦] ولكن القوم شعروا بمعنى ووقعوا دونه، وذلك أنه إذا فرضنا أنه لا يتصف بعدل أصلا، بطل ما يعقل من أن هاهنا أشياء هي في نفسها عدل وخير، وأشياء هي في نفسها جور وشر. إذا فرضنا أيضا أنه يتصف بالعدل على جهة ما يتصف به الإنسان، لزم أن يكون في ذاته سبحانه نقص. وذلك أن الذي يعدل فإنما وجوده (٦٩/ظ) هو من أجل الذي يعدل فيه، وهو بما هو عادل خادم لغيره.

[٣٣٧] وينبغي أن تعلم أن هذا القدر من التأويل ليس معرفته (أ) واجبة على جميع الناس، وإنما الذين (ب) تجب عليهم هذه المعرفة هم الذين عرض لهم الشك في هذا المعنى. وليس كل أحد من الجمهور يشعر بالمعارضات التي في تلك العمومات. فمن لم يشعر بذلك ففرضه اعتقاد تلك العمومات على ظاهرها.

[٣٣٨] وذلك أن لِوُرُود تلك العمومات أيضا سببا آخر، وهو أنه ليس يتميز لهم المستحيل من الممكن، والله تعالى لا يوصف بالاقتدار على المستحيل. فلو قيل لهم في ما هو مستحيل في نفسه مما هو عندهم ممكن، أعني في ظنونهم، أن الله لا يوصف بالقدرة عليه، تخيلوا (ج) من ذلك نقصا في الباري سبحانه وعجزا. وذلك أن

(أ). ت، ط١ "معرفة". ط٢ راجعه فصححه: معرفته. (ب). س: "الذي" (ج). س، ت، ط١: "فتخيلوا".

الذي لا يقدر على الممكن فهو عاجز. ولما كان وجود جميع الموجودات بريئةً من الشر ممكنا في ظن الجمهور، قال: » ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين« (السجدة ١٣).

[٣٣٩] فالجمهور يفهمون من هذا معنى، والخواص معنى. وهو أنه ليس يجب عليه سبحانه أن يخلق خلقا يقترن بوجودهم شر. فمعنى قوله: «ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها »، أي لو شئنا لخلقنا خلقا ليس يقترن بوجودهم شر، بل الخلق الذين هم خير محض. فتكون كل نفس قد أوتيت هداها.

وهذا القدر في هذه المسألة كاف، فلنسر إلى المسألة الخامسة، وهي القول في المعاد وأحواله.

[١٠- في المعاد وأحواله]

[٣٤٠] والمعاد مما اتفقت على وجوده الشرائع، وقامت عليه البراهين عند العلماء[٦٠] وإنما اختلفت الشرائع في صفة وجوده. ولم تختلف في الحقيقة في صفة وجوده وإنما اختلفت في الشاهدات[٦١] (٧٠/و) التي مُثِّلَتْ بها للجمهور تلك الحال الغائبة.

[٣٤١] وذلك أن من الشرائع من جعله روحانيا، أعني: للنفوس. ومنها من جعله للأجسام والنفوس معا. والاتفاق في هذه المسألة مبني على اتفاق الوحي في ذلك، واتفاق قيام البراهين الضرورية عند الجميع على ذلك.

[٣٤٢] أعني: أنه قد اتفق الكل على أن للإنسان سعادتين: أخراوية ودنياوية. وانبنى ذلك عند الجميع على أصول يُعترَف بها عند الكل. منها أن الإنسان أشرف من كثير من الموجودات. ومنها أنه إذا كان كل موجود يظهر من أمره أنه لم يخلَق عبثا، وأنه إنما خُلق لفعل مطلوب منه، وهو ثمرة وجوده، فالإنسان أحرى بذلك.

---

(٦٠) يقصد الفلاسفة. فقد شغلوا بمسألة وجود النفس مستقلة عن البدن، منذ اليونان إلى العصر الحديث.

(٦١) جمع: شاهد. مقابل غائب: يعني اختلفت الشرائع في طريقة تمثيل ما يجري في الآخرة من أحوال...

[٣٤٣] وقد نبه الله تعالى على وجود هذا المعنى في جميع الموجودات في الكتاب العزيز فقال تعالى: «وما خلقنا السماء [أ] والأرض وما بينهما باطلا، ذلك ظن الذين كفروا، فويل للذين كفروا من النار» (ص ٢٧). وقال مثنيا على العلماء المعترفين بالغاية المطلوبة من هذا الوجود: «الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم، ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقِنا عذاب النار» (آل عمران ١٩١).

[٣٤٤] ووجود الغاية في الإنسان أظهر منها في جميع الموجودات. وقد نبه الله سبحانه عليها في غير ما آية من كتابه فقال[ب]: «أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون» (المؤمنون ١١٥). وقال: «أيحسب الإنسان أن يترك سدى» (القيامة ٣٦). وقال: «وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون» (الذاريات ٥٦)، يعني الجنس من الموجودات الذي يعرفه. وقال منبها على ظهور وجوب العبادة من قبل المعرفة بالخالق: «وما لي لا أعبد الذي فطرني وإليه ترجعون» (يس ٢٢).

[٣٤٥] وإذا ظهر أن الإنسان خلق من أجل أفعال مقصودة به، ظهر أيضا أن هذه الأفعال يجب أن تكون خاصة، لأنا نرى أن واحدا واحدا من الموجودات إنما خلق من أجل الفعل الذي يوجد فيه لا في غيره، أعني الخاص به. وإذا كان ذلك كذلك فيجب أن (٧٠/ظ) تكون غايةُ الإنسان في أفعالِه التي تخصه دون سائر الحيوان. وهذه أفعال النفس الناطقة.

[٣٤٦] ولما كانت النفس الناطقة جزأين: جزء عملي وجزء علمي، وجب أن يكون المطلوب الأول منه هو أن يوجد على كماله في هاتين القوتين. أعني الفضائل العملية والفضائل النظرية. وأن تكون الأفعال التي تُكسب النفس هاتين الفضيلتين هي الخيرات والحسنات، والتي تعوقها هي الشرور والسيئات.

[٣٤٧] ولما كان تقريرُ هذه الأفعال أكثرُ ذلك بالوحي، وردت الشرائع بتقريرها، ووردت مع ذلك بتعريفها والحث عليها. فأمرت بالفضائل، ونهت عن الرذائل، وعرَّفت بالمقدار الذي فيه سعادة جميع الناس في العلم والعمل، أعني

أ. جاء في جميع النسخ "السموات"، وهو تصحيف للفظ الآية (٣٨/٢٧). ب) ت. مل.ا. سقط "فقال".

السعادة المشتركة. فعرَّفت من الأمور النظرية ما لا بد لجميع الناس من معرفته، وهي معرفة الله تبارك وتعالى ومعرفة الملائكة ومعرفة الموجودات الشريفة ومعرفة السعادة. وكذلك عرَّفت من الأعمال القدرَ الذي تكون به النفوس فاضلة بالفضائل العملية. وبخاصة شريعتنا هذه، فإنه إذا قويست بسائر الشرائع وُجد أنها الشريعة الكاملة بإطلاق. ولذلك كانت خاتمة الشرائع.

[٣٤٨] **ولما كان الوحي قد أنذر في الشرائع كلها** بأن النفس باقية، وقامت البراهين عند العلماء على ذلك، وكانت النفوس يلحقها بعد الموت أن تتعرى من الشهوات الجسمانية، فإن كانت زكية تضاعَف زكاؤها بتعريها من الشهوات الجسمانية، وإن كانت خبيثة زادتها المفارقة(=للبدن) خبثا لأنها تتأذى بالرذائل التي اكتسبت، وتشتد حسرتها على ما فاتها من التزكية عند مفارقتها البدن، لأنها ليست يمكنها الاكتساب إلا مع هذا البدن، وإلى هذا المقام الإشارة بقوله: «أن تقول نفس يا حسرتي على ما فرطت في جنب الله وإن كنت لمن الساخرين» (الزمر ٥٦)، **اتفقت الشرائع** (=جواب: ولما كان) على تعريف هذه الحال للناس (٧١/و) وسموها السعادة الأخيرة والشقاء الأخير.

[٣٤٩] ولما كانت هذه الحال ليس لها في الشاهد مثال، وكان مقدار ما يدرك بالوحي منها يختلف في حق نبي نبي لتفاوتهم في هذا المعنى، أعني في الوحي، اختلفت الشرائع في تمثيل الأحوال التي تكون لأنْفُس السعداء بعد الموت ولِأَنْفُس الأشقياء.

[٣٥٠] فمنها ما لم يُمَثِّل ما يكون هنالك للنفوس الزكية من اللذة، وللشقية من الأذى، بأمور شاهدة (= من الشاهِد: المشاهد في الدنيا)، وصرحوا بأن ذلك كله أحوال روحانية، ولذات ملكية.(= ملائكية).

[٣٥١] ومنها ما اعْتَدَّ في تمثيلها بالأمور المشاهدة، أعني أنها مثَّلت اللذات المدركة هنالك باللذات المدركة هاهنا، بعد أن نُفِي عنها ما يقترن بها من الأذى، ومثلوا الأذى الذي يكون هنالك بالأذى الذي يكون هاهنا، بعد أن نفوا عنه هنالك ما يقترن به هاهنا من الراحة منه: إما لأن أصحاب هذه الشرائع أدركوا من هذه الأحوال بالوحي ما لم يدركها أولئك الذين مثلوا بالوجود الروحاني، وإما أنهم رأوا أن التمثيل

بالمحسوسات هو أشد تفهيما للجمهور. والجمهور إليها وعنها أشد تحركا، فأخبروا أن الله تعالى يعيد النفوس السعيدة إلى أجساد تنعم فيها الدهر كله بأشد المحسوسات نعيما، وهو مثلا الجنة. وأنه تعالى يعيد النفوس الشقية إلى أجساد تتأذى فيها الدهر كله، بأشد المحسوسات أذى، وهو مثلا النار.

[٣٥٢] وهذه هي حال شريعتنا هذه التي هي الإسلام في تمثيل هذه الحال. ووردت عندنا في الكتاب العزيز أدلة مشتركة التصديق للجميع في إمكان هذه الأحوال، إذ ليس يدرك العقل في هذه الأشياء أكثرَ من الإمكان في الإدراك المشترك للجميع.

[٣٥٣] وهي كلها من باب قياس إمكان وجود المساوي على وجود مساويه. أعني على خروجه للوجود. وقياس إمكان وجود الأقل والأصغر على خروج الأعظم والأكبر للوجود، مثل قوله: (٧١/ظ) «وضرب لنا مثلا ونسي خلقه» الآية (=«قال من يحيي العظام وهي رميم؟ قل يحييها الذي أنشأها أول مرة» يس ٧٨-٧٩). فان الحجة في هذه الآيات هي من جهة قياس العودة على البدأة وهما متساويان. وفي هذه الآية مع هذا القياس المثبت لإمكان العودة كسر لشبهة المعاند لهذا الرأي، بالفرق بين البداية والعودة، وهو قوله تعالى: «الذي جعل لكم من الشجر الأخضر نارا» (يس ٨٠). والشبهة أن البدأة كانت من حرارة ورطوبة والعودة من برد ويبس، فعُونِدَت هذه الشبهة بأنا نحس أن الله تعالى يخرج الضد من الضد ويخلقه منه، كما يخلق الشبيه من الشبيه.

[٣٥٤] وأما قياس إمكان وجود الأقل على وجود الأكثر، فمثل قوله تعالى في الآية: «أوليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم؟ بلى وهو الخلاق العليم.» (يس ٨١). فهذه الآيات تضمنت دليلين على البعث وإبطال حجة الجاحد للبعث. ولو ذهبنا لتقصي الآيات الواردة في الكتاب العزيز لهذه الأدلة لطال القول، وهي كلها من الجنس الذي وصفنا.

[٣٥٥] فالشرائع كلها كما قلنا متفقة على أن للنفوس من بعد الموت أحوالا من السعادة أو الشقاء، ويختلفون في تمثيل هذه الأحوال وتفهيم وجودها للناس. ويشبه أن

يكون التمثيل الذي في شريعتنا هذه أتمَّ إفهاما لأكثر الناس، وأكثر تحريكا لنفوسهم إلى ما هنالك. والأكثر هم المقصود الأول بالشرائع.

[٣٥٦] وأما التمثيل الروحاني فيشبه أن يكون أقل تحريكا لنفوس الجمهور إلى ما هنالك. والجمهور أقل رغبة فيه وخوفا له منهم في التمثيل الجسماني. ولذلك يشبه أن يكون التمثيل الجسماني أشد تحريكا إلى ما هنالك من الروحاني. والروحاني أشد قبولا عند المتكلمين المجادلين من الناس، وهم الأقل.

[٣٥٧] ولهذا المعنى نجد أهل (٧٢/و) الإسلام في فهم التمثيل الذي جاء في ملتنا في أحوال المعاد ثلاث فرق:

- فرقة رأت أن ذلك الوجود هو بعينه هذا الوجود الذي هاهنا من النعيم واللذة، أعني أنهم رأوا أنه واحد بالجنس، وأنه إنما يختلف الوجودان بالدوام والانقطاع، أعني أن ذلك دائم، وهذا منقطع. وطائفة رأت أن الوجود متباين. وهذه انقسمت قسمين:

- فطائفة رأت أن الوجود الممثل بهذه المحسوسات هو روحاني، وأنه إنما مُثِّل به إرادةَ البيان. ولهؤلاء حجج كثيرة من الشريعة مشهورة، فلا معنى لتعديدها.

- وطائفة رأت أنه جسماني لكن اعتقدت أن تلك الجسمانية الموجودة هنالك مخالفة لهذه الجسمانية، لكون هذه بالية وتلك باقية. ولهذه أيضا حجج من الشرع.

[٣٥٨] ويشبه ابن عباس أن يكون ممن يرى هذا الرأي، لأنه روي عنه أنه قال ليس في الدنيا من الآخرة إلا الأسماء. ويشبه أن يكون هذا الرأي هو أليق بالخواص، وذلك أن إمكان هذا الرأي ينبني على أمور ليس فيها منازعة عند الجميع: أحدها أن النفس باقية. والثاني أنه ليس يلحق عن عودة النفس إلى أجسام أخر المحال الذي يلحق عن عودة تلك الأجسام بعينها.

[٣٥٩] وذلك أنه يظهر أن مواد الأجسام التي هاهنا توجد متعاقبة ومنتقلة من جسم إلى جسم. وأعني أن المادة الواحدة بعينها توجد لأشخاص كثيرة في أوقات مختلفة. وأمثال هذه الأجسام ليس يمكن أن توجد كلها بالفعل، لأن مادتها هي واحدة، مثال ذلك أن إنسانا مات واستحال جسمه إلى التراب، واستحال ذلك التراب

إلى نبات، فاغتذى إنسان آخر من ذلك النبات، فكان منه مني تولد منه إنسان آخر. وأما إذا فرضت أجسام أخر فليس تلحق هذه الحال (٧٢/ظ).

[٣٦٠] والحق في هذه المسألة أنَّ فرْضَ كل إنسان فيها هو ما أدى إليه نظره فيها، بعد أن لا يكون نظرا يفضي إلى إبطال الأصل جملة، وهو إنكار الوجود جملة. فإن هذا النحو من الاعتقاد يوجب تكفير صاحبه لكون العلم بوجود هذه الحال للإنسان معلوما للناس بالشرائع والعقول. فهذا كله ينبني على بقاء النفس.

[٣٦١] فإن قيل: فهل في الشرع دليل على بقاء النفس أو تنبيه على ذلك؟

قلنا: ذلك موجود في الكتاب العزيز وهو قوله تعالى: « الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها» الآية(=«في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى، إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون» الزمر ٤٢). ووجه الدليل في هذه الآية أنه سوى فيها بين النوم والموت في تعطيل فعل النفس. فلو كان تعطل فعل النفس في الموت لفساد النفس لا بتغير آلة النفس، لقد كان يجب أن يكون تعطل فعلها في النوم لفساد ذاتها. ولو كان ذلك كذلك لما عادت عند الانتباه على هيئتها. فلما كانت تعود عليها، علمنا أن هذا التعطل لا يعرض لها لأمر لحقها في جوهرها، وإنما هو شيء لحقها من قبل تعطل آلتها، وأنه ليس يلزم إذا تعطلت الآلة أن تتعطل النفس. والموت هو تعطل، فواجب أن يكون للآلة كالحال في النوم. وكما يقول الحكيم (=أرسطو) : إن الشيخ لو وجد عينا كعين الشاب لأبصر كما يبصر الشاب.

***

[٣٦٢] فهذا ما رأينا أن نثبته في الكشف عن عقائد هذه الملة التي هي ملتنا، ملة الإسلام. وقد بقي علينا مما وعدنا به أن ننظر فيما يجوز من التأويل في الشريعة، وما لا يجوز وما جاز منه فلمن يجوز. ونختم به القول في هذا الكتاب. فنقول:

[خاتمة: قانون التأويل]

[٣٦٣] إن المعاني الموجودة في الشرع توجد على خمسة أصناف. وذلك أنها تنقسم أولا إلى صنفين، وينقسم الآخر منهما إلى أربعة أصناف.

[٣٦٤] فالصنف الأول (٧٣/و)، الغير منقسم، هو أن يكون المعنى الذي صرح به، هو بعينه المعنى الموجود بنفسه. والصنف الثاني المنقسم هو أن لا يكون المعنى المصرح به في الشرع هو المعنى الموجود، وإنما أخذ بدله على جهة التمثيل. وهذا الصنف ينقسم أربعة أقسام:

[٣٦٥] أولها أن يكون المعنى الذي صرح بمثاله لا يعلم وجوده إلا بمقاييس بعيدة مركبة تتعلم في زمان طويل وصنائع جمة. وليس يمكن أن تقبلها إلا الفطر الفائقة، ولا يعلم أن المثال الذي صرح به فيه هو غير الممثل، إلا بمثل هذا البعد الذي وصفنا.

[٣٦٦] والثاني مقابل هذا، وهو أن يكون يُعلم بعلم قريب منه الأمران جميعا، أعني: كون ما صرح به أنه مثال، ولماذا هو مثال.

[٣٦٧] والثالث أن يكون يُعلم بعلم قريب أنه مثال لشيء ويعلم لماذا هو مثال بعلم بعيد.

[٣٦٨] والرابع عكس هذا وهو أن يُعلم بعلم قريب لماذا هو مثال ويعلم بعلم بعيد أنه مثال.

[٣٦٩] فأما الصنف الأول من الصنفين الأولين فتأويله خطأ بلا شك.

[٣٧٠] وأما الصنف الأول من الثاني، وهو البعيد في الأمرين جميعا، فتأويله خاص في الراسخين في العلم، ولا يجوز التصريح به لغير الراسخين.

[٣٧١] وأما المقابل لهذا، وهو القريب في الأمرين، فتأويله هو المقصود منه. والتصريح به واجب.

[٣٧٢] وأما الصنف الثالث ففي تأويله نظر [أ] : لأن هذا الصنف لم يأت فيه التمثيل من أجل بعده على أفهام الجمهور، وإنما أتى فيه التمثيل لتحريك النفوس إليه. وهذا مثل قوله عليه السلام: "الحجر الأسود يمين الله في الأرض"، وغيره مما أشبه هذا مما يعلم بنفسه أو بعلم قريب أنه مثال، ويعلم بعلم بعيد لماذا هو مثال. فإن الواجب في هذا ألا يتأوله إلا الخواص من العلماء [ب]. ويقال للذين شعروا أنه مثال، ولم يكونوا من أهل العلم لماذا هو مثال: إما أنه من المتشابه (٧٣/ظ) الذي يعلمه العلماء الراسخون [ج]. وإما أن ينقل التمثيل فيه لهم إلى ما هو أقرب من معارفهم أنه مثال. وهذا كأنه أولى من جهة إزالة الشبهة التي في النفس من ذلك.

[٣٧٣] والقانون [د] –وهو أقرب إليّ في هذا النظر– هو ما سلكه أبو حامد في كتاب "التفرقة"، وذلك بأن يُعرِّف هذا الصنف (=من الناس) أن الشيء الواحد بعينه له وجودات خمس: الوجود الذي يسميه أبو حامد: الذاتي، والحسي، والخيالي، والعقلي، والشبهي. [٦٢] فإذا وقعت المسألة نُظِر أيُّ هذه الوجودات

---

(٦٢) ميز الغزالي بين " خمس مراتب" في الوجود: ١) " **الوجود الذاتي**" وهو يقع "خارج الحس والعقل ولكن يأخذ عنه الحس والعقل صورة، فيسمى أخذه إدراكا وهذا كوجود السماوات والأرض والنبات" الخ... ٢) "**الوجود الحسي**" وهو "يتمثل في القوة الباصرة من العين مما لا وجود له خارج العين فيكون موجودا في الحس ولا يشاركه غيره ، وذلك كما يشاهده النائم بل كما يشاهد المريض المتيقظ إذ تتمثل له صورة، ولا وجود لها خارج حسه". ٣) "**الوجود الخيالي**" وهو "صورة هذه المحسوسات إذا غابت عن حسك فإنك تقدر أن تخترع في خيالك صورة فيل وفرس وإن كنت مغمض عينيك". ٤) "**الوجود العقلي**" وهو " أن يكون للشيء روح وحقيقة ومعنى فيتلقى العقل مجرد معناه دون أن يثبت صورته في خيال أو حس أو خارج، كـ "اليد" عندما يقصد بها القدرة والبطش" الخ...٤) " **الوجود الشبهي**" وهو "أن يكون نفس الشيء موجودا لا بصورته ولا بحقيقته لا في الخارج ولا في الحس ولا في الخيال ولا في العقل ولكن يكون شيئا آخر يشبهه في خاصة من خواصه على استحالة ثبوت نفس الغضب لله تعالى ثبوتا ذاتيا وحسيا وخياليا وعقليا نزله على ثبوت صفة أخرى يصدر منها ما يصدر من الغضب كإرادة العقاب". (الغزالي . **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**. ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي. ج ٣. دار الكتب العلمية . بيروت.١٩٨٦. ص. ١٢١ وما بعدها).

(أ) أضفنا في المتن عبارة "أما الصنف الثالث ففي تأويله نظر" ليستقيم بها حديث ابن رشد عن الأصناف ، في بقية النسخ أضيف: "واما الصنف الثالث فالامر ليس فيه كذلك".(ب) . س، ت، ط١ : "الخواص والعلماء" (ج) س :جاء في المتن شبح كلمة "الراسخون".(د). رسم بشكل كلمة "القانون" بخط عريض.

الأربع هي أقنع عند الصنف الذي استحال عندهم أن يكون الذي عُني به هو الوجود الذاتي، أعني الذي هو خارج، فينزل لهم هذا التمثيل على ذلك الوجود الأغلبِ على ظنّهم إمكانُ وجوده.

[٣٧٤] وفي هذا النحو يدخل قوله عليه السلام: "ما من نبي لم أره إلا وقد رأيته في مقامي هذا حتى الجنة والنار" (٦٣)، وقوله: "بين حوضي ومنبري روضة من رياض الجنة ومنبري على حوضي" (٦٤). وقوله "كل ابن آدم يأكله التراب إلا عجب الذنب". فإن هذه كلها تدرك بعلم (أ) قريب أنها أمثال وليس يدرك لماذا هي أمثال إلا بعلم بعيد. فيجب في هذا أن ينزل للصنف الذين شعروا بهذا من الناس على أقرب تلك الوجودات الأربع شبها. فهذا النحو من التأويل إذا استعمل في هذه المواضع، وعلى هذا الوجه، ساغ في الشريعة.وأما إذا استعمل في غير هذه المواضع فهو خطأ.

[٣٧٥] وأبو حامد لم يفصِّل الأمر في ذلك مثل أن يكون الموضع يُعرَف منه الأمران جميعا بعلم بعيد، أعني كونَه مثالا ولماذا هو مثال، فيكون هنالك شبهة توهم في بادئ الرأي أنه مثال، وتلك الشبهة باطلة. فإن الواجب في هذا أن تبطل تلك الشبهة ولا يعرض للتأويل، كما عرَّفناك في هذا الكتاب في مواضع (٧٤/و) كثيرة عرض فيها هذا الأمر للمتكلمين، أعني الأشعرية والمعتزلة.

[٣٧٦] وأما الصنف الرابع، وهو المقابل لهذا، وهو أن يكون كونُه مثالا معلوما(ب) بعلم بعيد، إلا أنه إذا سلم أنه مثال، ظهر عن قرب (ج) لماذا هو مثال (د)،

---

(٦٣) البخاري: حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ: حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ قَالَ: حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنْ فَاطِمَةَ عَنْ أَسْمَاءَ قَالَتْ: أَتَيْتُ عَائِشَةَ وَهِيَ تُصَلِّي فَقُلْتُ مَا شَأْنُ النَّاسِ؟ فَأَشَارَتْ إِلَى السَّمَاءِ، فَإِذَا النَّاسُ قِيَامٌ. فَقَالَتْ سُبْحَانَ اللَّهِ! قُلْتُ آيَةٌ؟ فَأَشَارَتْ بِرَأْسِهَا: أَيْ نَعَمْ. فَقُمْتُ حَتَّى تَجَلَّانِي الْغَشْيُ فَجَعَلْتُ أَصُبُّ عَلَى رَأْسِي الْمَاءَ، فَحَمِدَ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ. "مَا مِنْ شَيْءٍ لَمْ أَكُنْ أُرِيتُهُ إِلَّا رَأَيْتُهُ فِي مَقَامِي حَتَّى الْجَنَّةَ وَالنَّارَ فَأُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّكُمْ تُفْتَنُونَ فِي قُبُورِكُمْ مِثْلَ أَوْ قَرِيبَ لَا أَدْرِي أَيَّ ذَلِكَ" قَالَتْ أَسْمَاءُ مِنْ فِتْنَةِ الْمَسِيحِ الدَّجَّالِ، يُقَالُ مَا عِلْمُكَ بِهَذَا الرَّجُلِ. فَأَمَّا الْمُؤْمِنُ أَوِ الْمُوقِنُ –لَا أَدْرِي بِأَيِّهِمَا قَالَتْ أَسْمَاءُ– فَيَقُولُ: هُوَ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ جَاءَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى فَأَجَبْنَا وَاتَّبَعْنَا، هُوَ مُحَمَّدٌ ثَلَاثًا. فَيُقَالُ: نَمْ صَالِحًا قَدْ عَلِمْنَا إِنْ كُنْتَ لَمُوقِنًا بِهِ. وَأَمَّا الْمُنَافِقُ أَوِ الْمُرْتَابُ –لَا أَدْرِي أَيَّ ذَلِكَ قَالَتْ أَسْمَاءُ– فَيَقُولُ: لَا أَدْرِي سَمِعْتُ النَّاسَ يَقُولُونَ شَيْئًا فَقُلْتُهُ".

(٦٤) البخاري حدثني إبراهيم بن المنذر حدثنا أنس بن عياض عن عبيد الله عن خبيب بن عبد الرحمن عن حفص بن عاصم عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "ما بين بيتي ومنبري روضة من رياض الجنة ومنبري على حوضي".

(أ). س : "بامر" (ب) س. "معلوم" (ج). في بقية النسخ عن قريب.. (د) ت. سقط "مثال".

ففي تأويل هذا أيضا نظر: أعني عند الصنف الذين يدركون أنـه إن كـان مثـالا فلمـاذا هو، وليس يدركون أنه مثال إلا بشبهة وأمـر مقنع، إذ ليسوا من العلماء الراسخيـن في العلم. فيحتمل أن يقال إن الأحفظ بالشرع ألا تتأول هذه وتبطل عند هؤلاء الأمـورُ الـتي ظنوا من قبلها أن ذلك القول مثال، وهو الأَوْلَى. ويحتمل أيضا أن يطلق لهم التأويل لقوة الشبه الذي بين ذلك الشيء وذلك الممثل به. إلا أن هذين الصنفـين متـى أبيـح التـأويل فيهما تولدت منها اعتقادات غريبة وبعيدة مـن ظـاهر الشـريعة، وربمـا فشـت فأنكرهـا الجمهور. وهذا هو الذي عرض للصوفية ولمن سلك من العلماء هذا المسلك.

[٣٧٧] ولما تسلط على التأويل في هذه الشريعة من لم تتميز له هـذه المواضـع، ولا تميز له الصنف من الناس الذين يجوز التأويل في حقهـم اضطـرب الأمـر فيهـا وحـدث فيهم فرق متباينة يكفر بعضهم بعضا. وهذا كله جهل بمقصد الشرع، وتعد عليه.

[٣٧٨] وأنت فقد وقفت من قولنا علـى مقـدار الخطـأ الواقـع مـن قبـل التـأويل. وبودنا أن يتفق لنا هذا الغرض في جميـع أقـاويل الشـريعة. أعـني أن نتكلـم فيهـا بمـا ينبغي أن يؤول أو لا يؤول، وإن أُوِّل فعند من يؤول، أعني في جميـع المشـكل الـذي في القرآن والحديث، ونعرف رجوعها كلها إلى هذه الأصناف الأربعة.

[٣٧٩] والغرض الذي قصدناه في هذا الكتاب فقد انقضى. وإنما قدمناه لأنا رأينـاه أهـم (٧٤/ظ) الأغـراض المتعلقـة بالشـرع. والله الموفـق للصـواب والكفيـل بـالثواب بمنـه ورحمته.

[٣٨٠] وكان الفراغ منه في سنة خمس وسبعين وخمسمائة.

فهارس

١– فهرس الآيات

– "ليس كمثله شيء" (الشورى ١١) ص ٢١
– "وأحصى كل شيء عددا" (الجن ٢٨) ص ٢٢ و ٥١
– "لا إله إلا هو الحي القيوم، لا تأخذه سنة ولا نوم " (البقرة ٢٥٥) ص ٤٧
– "يطعم ولا يطعم" (الأنعام ١٤) ص ٤٧
– "والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا" (الحشر ١٠) ص ٤٩
– " ونزعنا ما في صدورهم من غل، إخوانا على سُرُر متقابلين" (الحجر٤٧) ص ٤٩
– "إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون " (يس ٨٢) ص ٥٢
– "كونوا قوامين بالقسط " (النساء ١٨٥) ص ٥٢
– "خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء الله "(هود ١٠٨) ص ٥٣
– "اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي" (المائدة ٣) ص ٥٩
– " أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت. والى السماء كيف رفعت" (الغاشية ١٧ – ٢٠) ص٦٠
– "إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار" (آل عمران ١٩٠) ص ٦٠
– "أفرأيتم ما تمنون أأنتم تخلقونه وأم نحن الخالقون" (الواقعة ٥٨ – ٥٩) ص ٦٠
– "يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم" (البقرة ٢١–٢٢) ص ١٠٢
– "أفي الله شك فاطر السموات" (إبراهيم ١٠) ص ١٠٢
– "ولئن سألتهم مَنْ خلق السموات والأرض ليقولن الله" (لقمان ٢٥) ص ١٠٢
– "وكذلك نري إبراهيم ملكوت السموات والأرض" (الأنعام ٧٥) ص ١٠٨
– "شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم قائما بالقسط" (آل عمران ١٨) ص١١٤
– "إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون" (النحل ٤٠) ص١١٦
– "واتقوا الله ويعلمكم الله" (البقرة ٢٨٢) ص ١١٧
– "والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبُلَنا" (العنكبوت ٦٩) ص ١١٧
– "إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا" (الأنفال ٢٩) ص١١٧
– "إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له" (الحج ٧٣) ص١١٩
– "ألم نجعل الأرض مهادا. والجبال أوتادا" (النبأ ٦–١٦) ص١٢٠
– "تبارك الذي جعل في السماء بروجا وجعل فيها سراجا وقمرا منيرا" (الفرقان ٦١) ص ١٢٠
– "فلينظر الإنسان إلى طعامه" (عبس ٢٤–٣٢) ١٢٠
– "فلينظر الإنسان مِمَّ خلق. خلق من ماء دافق" (الطارق ٥ – ٦) ص ١٢٠
– "أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت" (الغاشية ١٧–٢٠) ص١٢٠
– "يا أيها الناس ضُرب مثل فاستمعوا له" (الحج ٧٣) ص١٢٠
– "إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض" (الأنعام ٧٩) ص١٢٠
– "يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم" (البقرة ٢١ – ٢٢) ص ١٢٠
– "وآية لهم الأرض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حبا فمنه يأكلون" (يس ٣٣) ص ١٢١

- "الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جُنوبهم ويتفكرون" (آل عمران ١٩١) ص١٢١
- "وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم" الأعراف ١٧٢) ص١٢١
- "شهد الله أنه لا اله إلا هو والملائكة وأولوا العلم" (آل عمران ١٨) ص١٢١
- " وإنْ من شيء إلا يسبح بحمده، ولكن لا تفقهون تسبيحهم" (الإسراء ٤٤) ص١٢١
- "لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا" (الأنبياء ٢٢) ص١٢٣
- "ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله" (المؤمنون ٩١) ص١٢٣
- "قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذن لابتغوا إلى ذي العرش سبيلا" (الإسراء٤٢) ص١٢٣
- "وسع كرسيه السموات والأرض ولا يؤده حفظهما" (البقرة ٢٥٥) ص ١٢٤
- "ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير" (الملك ١٤) ص ١٢٩
- "وما تسقط من ورقة إلا يعلمها " (الأنعام ٥٩) ص١٣٠
- "وما كان ربك نسيا" (مريم ٦٤) ص١٣٠
- "إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون" (النحل٤٠) ص١٣١
- "وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا" (الشورى ٥١) ص١٣١
- "وكلم الله موسى تكليما" (النساء ١٦٤) ص١٣٢
- "يا أبت لِمَ تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا" (مريم ٤٢) ص١٣٣
- "أفتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم شيئا ولا يضركم" (الأنبياء ٦٦) ص ١٣٥
- "لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة" (المائدة ٧٣) ص١٣٤
- "ليس كمثله شيء وهو السميع البصير" (الشورى ١١) ص١٣٦
- "أفمن يخلق كمن لا يخلق "(النحل ١٧) ص١٣٦
- "وتوكل على الحي الذي لا يموت" (الفرقان ٥٨) ص ١٣٧
- "لا تأخذه سنة ولا نوم" (البقرة ٢٥٥) ص١٣٧
- "عِلْمُها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى" (طه ٥٢) ص١٣٧
- "لَخلقُ السموات والأرض أكبر من خلق الناس" (غافر ٥٧) ص ١٣٨
- "فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله "(الروم ٣٠) ص١٣٨
- "إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا" (فاطر ٤١) ص١٣٨
- "ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم" (البقرة ٢٥٥) ص١٣٨
- "فأينما تولوا فثم وجه الله" (البقرة ١١٥). "يد الله فوق أيديهم" (الفتح ١٠) ص١٣٨
- " إنا أنزلناه في ليلة مباركة" (الدخان ٣) ص١٤٠
- "إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح" (فاطر ١٠) ص١٤٠
- "تعرج الملائكة والروح إليه "(المعارج ٤) ص١٤٠
- "وجاء ربك والملك صفا صفا" (الفجر ٢٢) ص١٤٠
- "ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي" (الإسراء ٨٥) ص١٤١
- "ربي الذي يحيي ويميت، قال أنا أحيي وأميت" (البقرة ٢٥٨) ص١٤١
- "الله نور السموات والأرض" (النور ٣٥) ص ١٤٢
- "ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية" (الحاقة ١٧) ص١٤٥
- " يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه "(السجدة٥) ص١٤٥
- "تعرج الملائكة والروح إليه" (المعارج ٤) ص١٤٥
- "أأمِنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور" (الملك١٦) ص١٤٥
- "لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس" (غافر ٥٧) ص١٤٧

- "وما يضل به إلا الفاسقين" (البقرة ٢٦) ص ١٤٨
- "فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة" (آل عمران٧) ص١٤٨
- "لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار" (الأنعام ١٠٣) ص١٥٣
- "ألم نجعل الأرض مهادا والجبال أوتادا" (النبأ ٦-١٦) ص١٦٣
- "وجعلنا السماء سقفا محفوظا" (الأنبياء ٣٢) ص١٦٥
- "ألم تروا كيف خلق الله سبع سماوات طباقا" (نوح ١٥-١٧) ص١٦٥
- "الذي جعل لكـم الأرض فراشـا، والسماء بنـاء" (البقرة ٢٢) ص١٦٥
- "صنع الله الذي أتقن كل شيء" (النمل ٨٨) ص١٦٨
- "ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت" (الملك٣) ص ١٦٨
- "ثم استوى إلى السماء وهي دخان" (فصلت ١١) ص ١٧١
- " وكان عرشه على الماء" (هود ٧) ص١٧١
- "إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام" (الأعراف ٥٤) ص١٧١
- "وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا" (الإسراء ٩٠-٩٣) ص١٧٨
- "وما منعنا أن نرسل بالآيات إلا أن كذب بها الأولون" (الإسراء ٥٩) ص١٧٨
- "قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن "(الإسراء ٨٨) ص١٧٨
- "فأتوا بعشر سور مثله مفتريات" (هود ١٣) ص١٧٨
- "إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده" (النساء ١٦٣ - ١٦٤) ص١٨٠
- "يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم " (النساء١٧٤) ص١٨٠
- "يا أيها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم " (النساء١٧٠) ص ١٨٠
- "لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما انزل" (النساء ١٦٢) ص ١٨٠
- "لكن الله يشهد بما أنزل إليك أنزله بعلمه والملائكة يشهدون" (النساء ١٦٦) ص١٨٠
- " قل ما كنت بدعا من الرسل" (الأحقاف ٩) ص ١٨٠
- "وما كنت تتلوا من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك" (العنكبوت ٤٨) ص١٨٣
- "هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم" (الجمعة ٢) ص١٨٣
- "الذين يتبعون الرسول النبي الأمي"(الأعراف ١٥٧) ص١٨٣
- "قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعا" (الأعراف ١٥٨) ص١٨٤
- "إنا كل شيء خلقناه بقدر" (القمر ٤٩) ص١٨٦
- "وكل شيء عنده بمقدار" (الرعد ٨) ص١٨٦
- "ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب" (الحديد ٢٢) ص١٨٦
- "أويوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير" (الشورى٣٤) ص ١٨٦
- "ذلك بما كسبت أيديكم" (الشورى ٣٠) ص١٨٦
- "والذين كسبوا السيئات" (يونس ٢٧) ص ١٨٦
- "لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت" (البقرة ٢٨٦) ص١٨٦
- "وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى" (فصلت ١٧) ص١٨٦
- "أولما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أنى هذا" (آل عمران١٦٥) ص١٨٦
- "وما أصابكم يوم التقى الجمعان فبإذن الله" (آل عمران ١٦٦) ص ١٨٦
- "ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك" (النساء ٧٩) ص ١٨٧
- "قل كل من عند الله" (النساء ٧٨) ص١٨٧
- "له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله" (الرعد١١) ص ١٨٩

- "قل لا يعلم من في السموات والأرض الغيب إلا الله" (النمل ٦٥) ص١٨٩
- "وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو" (الأنعام ٥٩) ص ١٩٠
- "وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر" (النحل ١٢) ص١٩٢
- "قل أرأيتم إن جعل الله عليكم الليل سرمدا إلى يوم القيامة" (القصص٧١) ص١٩٢
- "ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه " (القصص٧٣) ص ١٩٢
- " وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعا منه" (الجاثية ١٣) ص١٩٢
- "وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنهار" (إبراهيم٣٣) ص١٩٢
- " يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له" (الحج ٧٣) ص١٩٣
- " أنا أحيي وأميت" (البقرة ٢٥٨) ص١٩٣
- "فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب" (نفس الآية) ص١٩٣
- "والله خلقكم وما تعملون" (الصافات ٩٦) ص١٩٣
- "شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم " (آل عمران١٨) ص١٩٥
- "وما ربك بظلام للعبيد" (آل عمران ١٨٢) ص١٩٥
- " إن الله لا يظلم الناس شيئا ولكن الناس أنفسهم يظلمون" (يونس ٤٤) ص١٩٥
- "فيضل الله من يشاء ويهدي من يشاء"(إبراهيم ٤) ص١٩٥
- "ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها" (السجدة ١٣) ص١٩٥
- "ولا يرضى لعباده الكفر" (الزمر٧) ص١٩٥
- "فأقم وجهك للدين حنيفا، فطرة الله التي فطر الناس عليها" (الروم٣٠) ص١٩٥
- "وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم" (الأعراف ١٧٢) ص ١٩٥
- "يضل من يشاء ويهدي من يشاء" (فاطر ٨) ص١٩٥
- "يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وما يضل به إلا الفاسقين" (البقرة ٢٦) ص١٩٦
- "وما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلا فتنة للناس " (الإسراء٦٠) ص١٩٦
-" كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء" (المدثر٣١) ص١٩٦
-"إني أعلم ما لا تعلمون" (البقرة ٣٠) ص١٩٦
- "لا يسأل عما يفعل وهم يسألون" (الأنبياء ٢٣) ص١٩٨
- "ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها " (السجدة ١٣) ص١٩٩
- "وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا " (ص ٢٧) ص٢٠٠
- "الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم" (آل عمران ١٩١) ص٢٠٠
- "أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون" (المؤمنون ١١٥) ص٢٠٠
- "أيحسب الإنسان أن يترك سدى" (القيامة ٣٦) ص٢٠٠
- "وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون" (الذاريات ٥٦) ص٢٠٠
- "وما لي لا أعبد الذي فطرني وإليه ترجعون" (يس ٢٢) ص٢٠٠
- "أن تقول نفس يا حسرتي على ما فرطت" (الزمر ٥٦) ص٢٠١
- "وضرب لنا مثلا ونسي خلقه" (يس ٧٨-٧٩) ص٢٠٢
- "الذي جعل لكم من الشجر الأخضر نارا" (يس ٨٠) ص٢٠٢
- "أوليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم" (يس ٨١) ص ٢٠٢
- "الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها" (الزمر ٤٢) ص ٢٠٤

٢- فهرس الأحاديث

- حديث النزول. ص١٤٠
- حديث "إن ربكم ليس بأعور" ص١٤٢
- حديث "نور أني أراه".ص١٤٢
- حديث الإسراء. ص١٤٣
- حديث "ان لله حجابا من نور" ص١٤٤
- حديث "ستفترق أمتي" ص١٥٠
- حديث "لو أدركني موسى ما وسعه إلا اتباعي" ،(٥٥) ص١٨٤
- حديث "بعثت إلى الأحمر والأسود" ص١٨٤
- حديث "ما من نبي من الأنبياء" ص١٨٤
- حديث "كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصّرانه" ص١٨٧
- حديث "خلقت هؤلاء للجنة" ص١٨٧
- حديث "ما من نبي لم أره إلا وقد رأيته في مقامي هذا حتى الجنة والنار" ص٢٠٧
- حديث "بين حوضي ومنبري روضة من رياض الجنة ومنبري على حوضي"ص٢٠٧
- حديث "كل ابن آدم يأكله التراب إلا عجب الذنب" ص٢٠٧

٣ - فهرس الأعلام والأماكن والفرق

-ا-

ابن أبي عامر ، المنصور ٣٧/ ٣٦ /٤١
ابن تومرت ٤٢/ ٤٣/ ٤٤/ ٤٥/
ابن حزم (الحزمية) ٣٥ ٣٦/ ٣٧/
٣٨ / ٣٩/ ٤٠/ ٤١/ ٤٢/ ٤٣/
٤٤/ ٤٥/ ٤٦
ابن خلدون ١٤ ١٦ ٢٢ ٢٧ ٢٨
ابن رشد ١١/ ٤٣/ ٤٧/ ٦٣ ٦٥ ٦٦
٦٧ ٦٨/ ٦٩ ٧٠ ٧١ ٧٠/ ٧٣/
٧٤/ ٧٥/ ٧٦/ ٧٧/ ٧٨/ ٧٩/
٨٠/ ٨١ ٨٢/ ٨٣/ ٨٤/ ٨٥ ٨٦
٨٧ ٨٩ ٩٠ ٩٧ ٩٩/ ١٠٠/ ١٠٢
١٠٧ ١١٠ ١١٤ ١١٥/ ١٢٥
ابن رشد الجد ٤٥ ٥٨ ٦٥/
ابن سينا ١٦ ٣٢/ ٢٣/
ابن فورك ٢٩ ٣٧ ٤٠
ابن مجاهد ٢٧
أبو الحسين الملطي ١٤ ١٥/ ٢٠
أبو الهذيل العلاف ١٦ ٢٠ ٢١ ٢٢/
٢٥ ٥١ / ٥٢ ٥٣ ٥٥ ٧١
إدريس بن عبد الله ١٨
أرسطو ٣٢ ٣٧ ٣٨/ ٤٠ ٧٠ ٧١
٧٣ ٧٤/ ٧٥/ ٧٦ / ٧٨ ٢٠٠
أرمينية ١٨
الإسفراييني ٢٩
الأشعري (الأشعرية، الأشاعرة) ٩ ١١/
١٢/ ١٤ ١٥/ ٢١ ٢٢/ ٢٣/ ٢٤/
٢٥/ ٢٦/ ٢٧/ ٢٨/ ٣٠ ٣١ ٣٢/
٣٥ ٣٩/ ٤٠ ٥٨/ ٦٥/ ٦٦ ٦٧/
٦٨/ ٦٩/ ٧٠ ٧٢ ٧٣/ ٧٤ ٧٦/
٧٧ / ٨٥ ١٠٠ ١٠١ ١٠٣/ ١٠٥
١١٧ ١١٨ ١٢٦ ١٣٣/ ١٣٤
١٤٠/ ١٤١ ١٤٦ ١٥٢ ١٥٥
١٥٦ ١٥٧ ١٦١ ١٦٦ ١٦٨ ١٧٠
١٧٣ ١٧٤ ١٨٩/ ١٩٥ ١٩٦
١٩٧
الإمامة ١٢ ١٣/ ١٤ ٢٧ ٢٨ ٣١/
٣٥ ٣٧/ ٣٨ ٣٩ ٥٦
الإمامية ٢٧ ٥٧
الأموي (الأمويون، الأموية) ١٤ ١٧
١٨/ ١٩ ٢١ ٣٤ ٣٥/ ٣٨/ ٤٢
٤٣/
الأندلس ١١ ٣١ ٣٢/ ٣٣ ٣٤ ٣٥/
٣٦/ ٣٧/ ٣٨ ٣٩ ٤٣ ٤٤ ٤٧/
الأوزاعي ٣٤ ٤٣

-ب-

الباطنية ١٠٠/٣٥ ٣٤ ٣٠ ٢٩ ٢٨ ٧٢
الباقلاني ٢٧ ٢٨/ ٢٩/ ٣٦ ٣٨ ٤١/ ٤٦
٦٦ ٧٦ ٧٦ ٦٦
البراهمة ٥٥
البصريون ٥٤
البطروجي ٧١
بطليموس ٧١
بغداد ١٤ ١٧ ٣٠/ ٣١/ ٣٧/ ٣٩ ٤٣
٤٦ ٤٧
البغدادي ٢٩ ٣٠ ٣١/ ٣٥ ٣٦ ٤٥ ٦٦

-ت-

تاهرت ١٨

-ث-

ثمامة ٥٤

-ج-
الجاحظ ٣٤
الجارودية ٥٦
الجبائي، أبو علي (أبو هاشم) ٢٥/ ٢٦
الجزائر ٤٣
الجمهور ٧٥ ٧٩/ ٨٤/ ٦٥ ٦٧ ٦٨/
٦٩ ٧٠ ٧٢ ٧٣/ ١٠١ ١٠٣ ١٠٥/
١١٦/ ١٢٢/ ١٢٣/ ١٢٤ ١٢٥ ٩٩
١٣٠ ١٣١/ ١٣٦/ ١٣٩ ١٤٠/ ١٤١
١٤٢/ ١٤٣ ١٤٥ ١٤٦ ١٤٨ ١٤٩/
١٥٠/ ١٥٣ ١٥٤ ١٦٠/ ١٦١ ١١/
٢٧/ ٣٣ ٣٢
الجهم بن صفوان ٣٠/ ٣٧ ٣٩ ٢٦
الجهمية ٥٧ ٥٧ ٥٣ ٥٥ ٥٨
الجوهر ، الجواهر ١٠٥/ ١٠٦ ١٠٧/
١٠٣/ ١٠٨ ١١ ٢٠ ٢١ ٢٢/ ٢٣ ٢٤
٢٨ ٤٠ ٤٧ ٥٤ ٧٦ ٦٩ ٧٧/ ٧٩
الجويني، أبو المعالي ١١/ ١١٥ ١٥٨ /
٢٩/ ٣١ ٣٦ ٢٧ ٢٨

-ح-
حرب الجمل ١٩
الحسن البصري ١٥/ ١٦/
الحسن بن علي بن أبي طالب ١٥
الحسين بن أبي الفضل ٥٦
الحشوية ١٠٠/ ١٠١/ ١٠٢/ ٧٢
الحكمة ٨٣/ ٨٥ ٦٩/ ٨٢ ٧٤
الحموديون ٤١ ٣٦

-خ-
خراسان ١٨ ٢٩ ٣٠
الخلاء ١٠٨ ١٠٩/ ١١٥/ ١٠٧
الخوارج ١٥ ١٧ ١٩ ٣٠ ٣١ ٣٨ ٥٧
الخياط (المعتزلي) ٢٢

-د-
داود الظاهري ٣٦

-ر-
الرازي ١٦/ ٣٧ ٣٢/
الرافضة ٣٠

-س-
سمنية ١٨
سورية ٣٣

-ش-
الشحام، أبو يعقوب ٢٤
الشهرستاني ١٢/ ١٣/ ١٥/ ١٨ ١٩/ ٢٠
الشيعة ١٣/ ٣٨/ ٤٢

-ص-
الصابئة ٣٠
صاعد الأندلسي ٣٣
صفين ١٩
صقلية ٣٧
الصوفية ٦٩ ٧٢

-ض-
الضرارية ٥٦

-ط-
طغرل ٢٨
طلحة ١٥ ١٩ ٣٨ ٣٩

-ظ-

الظاهرية ٣٥ ٣٦/ ٣٧ ٤١/ ٤٢/ ٤٣ ٤٤
٤٥

-ع-

عائشة ١٥ ١٩
العباسي (العباسية) ١٧ ٢٠ ٢٩ ٣١ ٣٣
٣٤ ٣٥/ ٣٦ ٣٧ ٤٢
عبد الرحمن الناصر ٣٣
عبد الملك بن مروان ١٣
عبد المؤمن ٤٣ ٤٥
عثمان بن عفان ١٥ ١٩
العراق ٣٣ ٣٤
العرض (الأعراض) ١٠٣/ ١٠٩/ ١١٠/
١١١/ ١١٢/ ١١٣ ١١٠/ ١٠٣ ١٠٦
١٠٧/ ١٠٨/ ١٠٩/ ١١٠/ ١٠٥/
العلماء ١٠٥ ١١٤/ ١١٥ ١١٣/ ١٢٥/
٩٩ ١٢٤/ ١٢٢/ ١٢١ ١٠٣ ١٣٢/
١٣٥ ١٦٥ ١٤٩/ ١٥٠ ١٥٣ ١٥٩
١٦٠/ ١١ ١٢ ١٦
علي بن أبي طالب ٩٩ ١٣ ٣٠
عمرو بن عبيد ١٣

-غ-

الغزالي، أبو حامد ٢٠٨ ٢٠٩/ ١٩٢
٢٠٨/ ٢١٠ ٢١ ٣١ ٤٤ ٢٩٦٥/ ٦٩/
غزنة ٢٩
غولدزيهر ٤٣
غيلان الدمشقي ١٧

-ف-

الفاطمية ٣٢ ٣٣/ ٣٦ ٤١

-ق-

القادر (الخليفة) ٣٠ ٣٩ ٣١ ٣٦ ٢٩
القدرية ٥٤ ٥٥ ٥٦ ٥٧ ٥٠
قرطبة ٣٣/ ٣٦ ٣٧ ٣٢
قريش ٣٧/
القيروان ٣٧

-ك-

الكرامية ٥٥
الكندري ٢٨/
الكوسموس ٨١
الكوفة ١٧

-ل-

ليون الإفريقي ٣٢

-م-

المأمون ١٣ ١٦
المانوية ١٧ ٢٠ ٢١ ١٤
المثنوية ١٨ ٢١ ٢٦
المجسمة ٣٠ ٢٧
مجوس (مجوسية) ١٨
المدينة المنورة ١٦ ٢٩ ٣٥
المرابطون (الرابطية) ٤٢/ ٤٤/ ٤٥/ ٤٦
٤٧
المرجئة ١٥ ٣٨
المشبهة ٥٧
المشرق ١٨ ٣٣/ ٢٤/ ٢٥/ ٣٧ ٤٤
مصر ٣٣/ ٤١
معاوية بن أبي سفيان ١٥
معبد الجهني ١٣

المعتزلة ١٠٠ ١٠١ ١٠٧ ١٠٨ ١١٨/
١١٩ ١٣٣/ ١٣٤ ١٣٥/ ١٤٠/ ١٤٦/
١٥٢ ١٥٥/ ١٥٦ ١٥٩ ٢١٠ ١٨٩/
١٩٥ ١١/ ١٢/ ١٤/ ١٥/ ٤٦/ ٤٧/
١٨ ١٩/ ٢٠/ ٢١/ ٢٢/ ٢٣ ٢٥/ ٢٧/
٢٨ ٢٩ ٣٠ ٣٥ ٣٨ ٤٧ ٥٧ ٧٦ ٦٨/
٦٩ ٧٢ ٧٣
معمر بن عباد ٥٤
المغرب ١ ٣٣/ ٣٤/ ٣٥/ ٣٧/ ٣٨ ٤٤
ملوك الطوائف ٤٣
المنصور الموحدي ٤٥
الموحدون (الموحدية) ٣٤/ ٤٥/ ٤٦

-ن-

النجارية ٣٠ ٥٧
النصارى ١٣٤ ١٣٥٣٠
نظام الملك ٢٨ ٢٨
نيسابور ٢٨

-هـ-

هشام المؤيد ٣٦
الهشامية ٥٧

-و-

واصل بن عطاء ١٣ ١٤ ١٥/ ١٦/ ١٧/
١٨/ ١٩/ ٢٠/ ٣٢ ٣٥

-ي-

يوسف بن تاشفين ٤٢
يونس الأسواري ١٣

هذا الكتاب

بحلول عام ١٩٩٨ تكون قد مرت ثمانية قرون على وفاة فيلسوف قرطبة أبي الوليد ابن رشد الحفيد (٥٢٠ هـ/ ١١٢٦ م - ٥٩٥ هـ/١١٩٨م). واحتفاء بهذه المناسبة، ومساهمة في إحياء ونشر فكر هذا الفيلسوف العربي الكبير - الذي كان له الدور الأكبر في النهضة الأوربية الأولى، في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، والذي بقي حضوره قوياً في الفكر الأوربي إلى القرن الثامن عشر - بادرنا إلى إصدار طبعة جديدة محققة وميسرة لمؤلفاته «الأصيلة»، أعني تلك التي كتبها ابتداء، وليس تلخيصاً أو شرحاً.

يتعلق الأمر بصفة خاصة بالمؤلفات التالية: «فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال»، «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة»، «تهافت التهافت»، «الكليات في الطب»، إضافة إلى كتابه «جوامع سياسة أفلاطون»، الذي فقد أصله العربي وبقيت منه ترجمة عبرية، والذي نعيد نقله إلى العربية لأول مرة، ضمن هذا المشروع. وفي النية أيضاً إعداد طبعة محققة تحقيقاً علمياً، مع تعليقات وشروح، لكتابه الذي لا نظير له في الفقه المقارن (على المذاهب الأربعة): «بداية المجتهد ونهاية المقتصد».

إن القضية الأساس التي يطرحها ابن رشد في كل من «فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» و«الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة» وفي «تهافت التهافت»، هي بلغتنا المعاصرة: قضية العلاقة بين الدين والمجتمع كما طرحت في التاريخ العربي الإسلامي إلى عهده. وهذا ما سيتضح للقارئ من خلال تقدمنا في هذا المشروع.

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون

ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣ - بيروت - لبنان

تلفون: ٨٦٩١٦٤ - ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٥٨٧

برقياً: «مرعربي» - بيروت

فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

20.DEC.1998

أو ما يعادلها